

Tampereen yliopisto
Johtamiskorkeakoulu
Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

YHDYSVALTALAISEN VAPAA-AJATTELUN JÄLJILLÄ
Retorinen tutkimus Thomas Painen, Robert G. Ingersollin ja Christopher Hitchen-
sin uskontokriittisiin argumentteihin

Matti Marin
Valtio-opin opintosuunta
Pro gradu -tutkielma
Ohjaaja: Tapio Raunio

Tampereen yliopisto
Johtamiskorkeakoulu
Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

MARIN, MATTI: Yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun jäljillä. Retorinen tutkimus Thomas Painen, Robert G. Ingersollin ja Christopher Hitchensin uskontokriittisiin argumentteihin

Pro gradu –tutkielma, 104 s.
Valtio-opin opintosuunta
Toukokuu 2014

Tässä pro gradu –tutkielmassa kysytään, minkälaiset uskontoon kriittisesti suhtautuvat argumentit muodostavat yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun tradition. Tarkoituksena on selvittää, millä tavalla vapaa-ajattelijat ovat eri historiallisissa tilanteissa määritelleet uskontoa yhteiskunnallisena ja yksilöllisenä vaikuttimena. Toiseksi, tarkoituksena on myös vastata kysymykseen, minkälaisia uskonnolle vaihtoehtoisia arvo- ja uskomusjärjestelmiä vapaa-ajattelijat ovat muotoilleet. Samalla tutkimuksessa otetaan huomioon em. argumenttien rakentama käsitys uskonnollisten ja maallisten arvojen ja uskomusten välisestä historiallisesta kamppailusta.

Vapaa-ajattelu viittaa historialliseen traditioon, joka perustuu hyvin voimakkaaseen intellektuaalisen individualismin vaalimiseen ja täydellisen sananvapauden ihanteeseen. Tästä lähtökohdasta vapaa-ajattelu myös vastustaa julkisesti ja aktiivisesti kaikkia vapaata ajattelua ja sananvapautta rajoittavia instituutioita. Vapaa-ajattelu on yhteydessä myös sekularismiin, joka voidaan ymmärtää sekulaareihin ja materiaalsiin arvoihin perustuvana poliittisena ja moraalisenä ideologiana.

Tutkielma nojaa hermeneuttiseen filosofiaan ja sijoittuu siten yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen humanistiseen perinteeseen. Hermeneuttinen tutkimusote korostaa historiallisen kontekstin huomioon ottamista tutkimuksessa. Se korostaa myös tulkinnan merkitystä kielellisenä prosessina ihmillisen kokemuksen (ontologisessa) keskiössä. Tämä seikka yhdistää sitä uuden retoriikan tutkimusohjelmaan (*la nouvelle rhétorique*), joka keskittyy ei-formaalien argumenttien logiikan tutkimiseen. Näistä lähtökohdista tutkimuksen menetelmäksi on valittu vertaileva argumentaatioanalyysi. Argumentaatioanalyysin aineisto perustuu kolmen merkittävän yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelijan, Thomas Painen, Robert G. Ingersollin ja Christopher Hitchensin teksteihin.

Tekstien analyysi paljastaa, että monet 1700-luvun lopulla esitetyistä institutionaalista uskontoa vastustavista argumenteista ovat säilyneet uskontokriittisessä julkisessa keskustelussa 2000-luvulle asti. Vapaa-ajattelusta muodostuu kuva elävästä traditiosta, joka saa uusia retorisia vivahteita historiallisten tapahtumien ja yksittäisten ajattelijoiden vaikutuksesta. Suuret mullistukset tieteellisessä maailmankuvassa ovat kyseenalaistaneet esimerkiksi osan Painen ja Ingersollin uskontokriittisistä argumenteista. Tärkeä huomio on myös se, että vapaa-ajattelijat ovat pyrkineet rakentamaan omia uskonnosta riippumattomia, tai sitä uudelleen määrittäviä uskomusjärjestelmiä. Eri järjestelmiä vaikuttaisi yhdistävän yksilöllisen vapauden turvaamisen ihanne sekä uskonnon täydellinen erottaminen yhteiskunnallisista instituutioista.

Vapaa-ajattelu vaikuttaisi tarjoavan erittäin rikkaan ja mielenkiintoisen retorisen tradition. Se ei vaikuta olevan sidottu minkäänlaisiin ennalta määrättyihin ja kyseenalaistamattomiin filosofisiin tai uskonnollisiin käsityksiin. Vapaa-ajattelussa on voimakas usko tieteelliseen tutkimukseen ja sen tuomaan tietoon, mutta vapaa-ajattelijat ovat valmiita hyväksymään tutkimuksen tulokset, vaikka ne järkyttäisivät heidän perususkomuksia.

Avainsanat: Thomas Paine, Robert G. Ingersoll, Christopher Hitchens, vapaa-ajattelu, sekularismi, uusi retoriikka, hermeneutiikka, argumentaatioanalyysi

SISÄLLYSLUETTELO

1.	JOHDANTO.....	1
1.1.	Tutkimuskysymys ja lähestymistapa.....	1
1.2.	Monoliittisten käsitteiden ja positiivisen historian ongelmat	3
2.	TUTKIELMAN METATEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT	8
2.1.	Hermeneuttinen näkökulma tutkimukseen.....	8
2.2.	Hermeneutiikan ja uuden retoriikan yhteneväisyydet	13
3.	VAPAA-AJATTELU HISTORIALLISENA TRADITIONA	16
3.1.	Vapaa-ajattelun historialliset juuret	16
3.2.	Paine, Ingersoll ja Hitchens yhdysvaltalaisessa vapaa-ajattelussa.....	20
4.	VAPAA-AJATTELU JA SEKULARISMI KÄSITTEINÄ.....	28
4.1.	Vapaa-ajattelu intellektuaalisena vastarintana	28
4.2.	Vapaa-ajattelu yhteiskunnallisena liikkeenä.....	30
4.3.	Ideologinen sekularismi ja sekularisaatioteoriat	33
5.	RETORINEN TUTKIMUS JA ARGUMENTAATIOANALYYSI.....	38
5.1.	Argumentaatioanalyysi tutkielmassa	38
5.2.	Tutkimusaineiston esittely ja rajaaminen	40
6.	THOMAS PAINE: VALLANKUMOUKSELLINEN RADIKAALI	44
6.1.	Valheellista uskontoa vastaan.....	44
6.2.	Luonnollinen ja puhdas uskonto.....	50
6.3.	Järjen ja vallankumouksen aikakausi.....	53
7.	ROBERT G. INGERSOLL: SEKULAARIN USKONNON PUOLUSTAJA	57
7.1.	Helvetinpelkoa vastaan	57
7.2.	Vapaa-ajattelu ja humanismi uskontona	61
7.3.	Maallistuneen sivilisaation kynnyksellä.....	67
8.	CHRISTOPHER HITCHENS: VASTARANNANKIISKI	72
8.1.	Vahingollista uskontoa vastaan.....	72
8.2.	Skeptisismiä ja Shakespearea.....	78
8.3.	Uuden valistuksen tarpeesta	82

9.	EROJA JA YHTÄLÄISYYKSIÄ ARGUMENTEISSA	86
9.1.	Uskontoa määrittelevät argumentit	86
9.2.	Uskonnonvastaista traditiota määrittelevät argumentit	90
9.3.	Käsitykset historiallisesta dialektiikasta	95
10.	JOHTOPÄÄTÖKSET	98
	LÄHDELUETTELO	103

1. JOHDANTO

1.1. TUTKIMUSKYSYMYS JA LÄHESTYMISTAPA

Pro gradu-tutkielmani keskiössä ovat länsimaisen uskontokriittisen keskustelun¹ uskonnottomat ja uskonnonvastaiset argumentit ja niiden muodostama vapaa-ajattelun traditio. Tutkimuskysymykseni on, minkälaisia eri käsityksiä uskonnosta, sen vaikutuksesta ihmiseen ja yhteiskuntaan yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun sisällä on esitetty. Samalla tahdon selvittää, minkälaisia vaihtoehtoisia uskomusjärjestelmiä sen tilalle on historiassa esitetty.

Tarkastelen uskonnollisen (tai yliluonnollisen) ja maallisen vastakkainasettelua kolmen tradition kannalta merkittävän vapaa-ajattelijan, eli Thomas Painen, Robert G. Ingersollin ja Christopher Hitchensin retoriikan kautta. Retorisen tutkimuksen avulla pyrin avaamaan keskustelua vapaa-ajattelun tradition paremmin ymmärtämiseksi. Tarkoituksena on ensinnäkin selvittää, minkälainen vastakkainasettelu maallisen ja yliluonnollisen välillä kunkin vapaa-ajattelijan retoriikassa esitetään. Vastakkainasettelun tarkastelemisessa keskityn ennen kaikkea moraalista ja yhteiskunnallista institutionaalista tilaa koskevia argumentteja. Toiseksi, tarkoitukseni on selvittää, minkälaisia uskonnolle vastakkaisia, tai siitä itsenäisiä näkemyksiä retorinen tutkimus paljastaa. Kyse ei siis ole ateismin eri sävyjen tutkimisesta, vaan vapaa-ajattelun tarkastelemisesta omintakeisena traditiona.

Tutkimuksen tavoitteena on, gadamerilaisen hermeneuttisen filosofian ilmaisutapaa käyttäen, tavoittaa yhteys vapaa-ajattelun traditioon. Tämä tarkoittaa kyseisen tradition historiallista ymmärtämistä ja sen merkityksen arvioimista tämänhetkisessä historiallisessa tilanteessa. Tutkimusaiheen valinta perustuu tämänhetkisessä uskontokriittisessä keskustelussa havaitsemiini ongelmiin, joita käsittelen myöhemmin tässä luvussa.

Kuten tavallista poliittisesti tulenarkojen aiheiden kohdalla, uskonto on yleisenä teemana ollut paljon esillä julkisessa keskustelussa. Kokemukseni mukaan julkista keskustelua, kuten se esiintyy valtavirtaisessa mediassa, vaivaa kuitenkin syvällisen ja rakentavan keskustelun puute. Asiaa selittävät median lyhytsykkeisyyden lisäksi se, että monimutkaista ilmiötä määrittelevät kärjistetyt näkemykset yhdistettynä virallisia kannanottoja leimaavaan poliittiseen korrektiuteen. Akateemisella tutkimuksella on näin ollen uskoakseni mahdollisuus vaikuttaa rakentavasti keskusteluun. Kyseenalaistamalla yksinkertaistavia ja kärjistäviä määritelmiä, tuoden esiin historiallisia suhteita ja näkökulmien monimuotoisuutta, tieteellinen tutkimus voi parhaassa tapauksessa vaikuttaa merkittävästi rakentavan julkisen keskustelun muodostumiseen. Tähän uskomukseen perustuu tämänkin tutkimuksen lähtökohdat.

¹ Uskontokriittisellä keskustelulla tarkoitan historiallisesti kehittynyttä julkista väittelyä uskonnon merkitystä koskien, jonka lähtökohtana on näkemys uskonnosta omintakeisena uskomusjärjestelmänä. Kyse on yleiskäsitteestä, jonka keskiössä on uskonnon käsite. Kriittisen keskustelusta tekee oletus jonka mukaan uskonto on kyseenalaistettavissa oleva ilmiö, jolla on myös erilaisia ilmenemismuotoja.

Vapaa-ajattelu muodostaa tulkintani mukaan merkittävän tradition länsimaisen uskontokriittisen ajattelun sisällä. Sillä on ollut tärkeä vaikutus sekulaarien maailmankatsomusten ja ideologioiden syntymisessä. Tästä huolimatta, vapaa-ajattelu ei ole ollut kovinkaan suosittu tutkimusaihe brittiläisen ja amerikkalaisen tutkimustradition ulkopuolella. Nykyisessä yhteiskunnallisessa tutkimuksessa se on jäänyt sellaisten käsitteiden kuten *ateismi*, *sekularismi* ja *sekularisaatio* varjoon. Vapaa-ajattelun historialliset juuret ovat kuitenkin em. käsitteitä syvemmällä länsimaisessa uskontokriitiksissä ja erityisesti sekularismi on syntynyt osana vapaa-ajattelun sisällä käytyä keskustelua. 1800-luvun loppupuolella käsitteet kuitenkin sulivat yhteen sekulaareihin arvoihin perustuneen yhteiskunnallisen liikkeen nousun myötä. Tämän jälkeen—ja vastoin termin *sekularismi* keksijän alkuperäistä tarkoitusta—ne on yhdistetty toisiinsa lähes synonyymeinä.

Yhdysvaltain historiasta on löydettävissä laaja kirjo merkittäviä ajattelijoita, jotka ovat puolustaneet sekulaareja yhteiskunnallisia arvoja, niin sanoin kuin myös teoin. Koska jokaisen yhdysvaltalaisen sekularistin ja vapaa-ajattelijan sisällyttäminen yhteen tutkielmaan on mahdotonta, olen rajannut tutkimuskohdettani kolmeen henkilöön. Nämä henkilöt ovat Thomas Paine, 1737—1809; Robert Green Ingersoll, 1833—1899; sekä Christopher Eric Hitchens, 1949—2011. Kyseiset henkilöt edustavat pientä, mutta kuvaavaa otosta vapaa-ajattelun historiasta. Heistä jokainen otti aktiivisesti osaa oman aikansa julkiseen keskusteluun uskonnon asemaan ja merkitykseen liittyen.

Painen retoriikka edustaa Yhdysvaltain historiassa vallankumousten aikakautta, 1700- ja 1800-lukujen vaihdetta. Kyseisenä aikana tapahtui kaksi vaikutukseltaan valtaisa mullistusta: Yhdysvaltain itsenäistyminen Iso-Britannian kruunusta, sekä Eurooppaa järjestyttävä Ranskan vallankumous. Mullistusten vaikutukset poliittisiin ja uskonnollisiin oloihin ovat olleet länsimaisessa historiassa merkittäviä. Paine osallistui itse Amerikan itsenäisyystaisteluun sekä Ranskan vallankumoukseen ja kirjoitti niihin liittyen kolme merkittävää teosta. Kaikki kolme teosta kuuluvat nykyään selvästi vapaa-ajattelun (epäviralliseen) kaanoniin.

Ingersoll puolestaan on Yhdysvaltain historian merkittävimpiä sekulaareja arvoja kannattanut oraattori. Hänen elinaikansa osui niin sanottuun vapaa-ajattelun kulta-aikaan, johon hänen henkilökohtainen vaikutus oli merkittävä. Ingersoll oli yksi aikansa kuuluisimmista julkisista puhujista. Hän oli myös lakimies ja poliittinen taustavaikuttaja, jonka retorisia lahjoja moni vastustajakin avoimesti ihaili. Ingersoll kiersi maata pitäen suosittuja julkisia puhetilaisuuksia, joissa hän muun muassa pyrki palauttamaan Painen sekä monen muun unohdetun vapaa-ajattelijan julkiseen tietoisuuteen ja kunniaan. Hänestä tuli 1800-luvun lopun äänekkäin vapaa-ajattelun äänenkantaja, jonka historiallinen merkitys on kuitenkin jätetty valtavirtaisen historiankirjoituksen ulkopuolelle.

Hitchens on (ehkä Richard Dawkinsin ohella) 2000-luvun alun tunnetuin sekulaarien arvojen puolestapuhuja. Tunnetuksi hän tuli vasemmistolaisena poliittisena kommentaattorina ja pyhien kuvien rikkojana. Hitchens tunnetaan viiltävänä satiirikkona ja tuotteliaana kirjoittajana, joka Painen ja Ingersollin tavoin otti aktiivisesti kantaa aikansa poliittisiin tapahtumiin. Elämänsä viimeiset

vuodet Hitchens omisti uskonnon kritisoimiselle ja hänet tavallisesti liitetään uusateismiksi kutsutun uskontokriittisen liikkeen johtaviin hahmoihin.

Ilmiöiden historiallisen ymmärtämisen korostaminen tieteellisessä tutkimuksessa on tunnusomaista Hans-Georg Gadamerin muotoilemalle modernille hermeneuttiselle filosofialle, johon tämänkin tutkielman lähestymistapa vahvasti tukeutuu. Hermeneuttinen tapa lähestyä (hengen) tieteellistä tutkimusta korostaa tutkimuskohteen historiallista ja kielellistä luonnetta. Tutkielman metateoreettinen näkökulma on yhteneväinen hermeneuttisen filosofian kanssa tässä näkökulmassa, kuten esitän luvussa kaksi. Tutkimuksen lähtökohta perustuu siihen olettamukseen, että nykyinen uskontokriittinen keskustelu on ymmärrettävissä vain laajemmassa historiallisessa kontekstissa.

Retorinen tutkimus puolestaan tarjoaa hedelmällisen väylän itse tutkimuskohteen muodostavien argumenttien tarkastelemiseksi. Kuten hermeneutiikassa, retorisessa tutkimuksessa tarkastellaan kielellisiä esityksiä, jotka tähtäävät yleisön vakuuttamiseen argumenttien avulla. Chaïm Perelmanin uuden retoriikan tutkimusohjelma tarkastelee retorisen tutkimuksen lähtökohtia tavalla, joka mielestäni täydentää hyvin Hans-Georg Gadamerin hermeneuttista filosofiaa. Perustan tutkielmani metodologisen lähestymistavan retoriseen tutkimukseen ja argumentaatioanalyysiin, jonka teoreettinen ymmärtäminen pohjautuu Gadamerin ja Perelmanin ajatteluun.

1.2. MONOLIITTISTEN KÄSITTEIDEN JA POSITIIVISEN HISTORIAN ONGELMAT

Kiinnostukseni aihetta kohtaan on kasvanut pitkän ajan saatteessa, mutta tutkimusaiheen valintaan on vaikuttanut uskontokriittisen keskustelun suunta viime aikoina. 2000-luvulla uskontokriittiseen keskusteluun on ilmestynyt uusi käsite kuvaamaan uskontoon negatiivisesti suhtautuvaa suuntausta tai liikettä, jota kutsutaan uusateismiksi (*New Atheism*). Käsite on sisällöltään vielä varsin häilyvä, mikä on yleistä tämän kaltaisille muotisansoille, mutta sillä tavallisesti viitataan kouralliseen (tai kahteen) kirjailijoita ja tiedemiehiä, jotka ovat onnistuneet saamaan paljon huomiota uskonnonvastaisille argumenteilleen viime aikoina. Tuon seuraavaksi esiin kaksi suomalaisessa keskustelussa 2000-luvulla esitettyä näkökulmaa uskontokriittistä keskustelua koskien ja kerron sitten miksi tahdon itse siirtää huomiota uusateismista vanhempaan ja laajempaan traditioon, vapaa-ajatteluun.

Ensimmäinen esimerkki koskee uskontoa kohtaan kriittisesti suhtautuvaa keskustelua diskursiivisena kokonaisuutena. JP Jakonen (2011) kritisoi *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä julkista ja tieteellistä uskontokeskustelua monoliittisten käsitysten ja reduktiivisten tulkintojen ja selitysmallien viljelemisestä. Hän kuvaa keskustelua asemasodaksi, jossa argumentit eivät kohtaa osapuolten turvautuessa omiin yksinkertaistaviin mielipiteisiinsä. Jakosen mukaan keskustelu ”kaipaa liennytystä ja maailmankatsomuksen avartamista.”²

² Jakonen 2011, 25.

Jakosen mukaan uskonto on moniulotteinen olio, johon liittyy kolme perusharhaa. Hän nimeää ongelmat seuraavasti: 1) neljä näkökulmaa ja näkökulma-absolutismi; 2) kehitystasot ja taso/linja-harha; ja 3) uskonnollisuuden kirjo ja esi/jälki-harha. Jaottelu perustuu Ken Wilberin integraaliseen metateoriaan ja perspektiivin käsitteeseen.

Neljän näkökulman ongelman perusteella uskonto voidaan jakaa neljään ulottuvuuteen: 1) yksilön sisäiseen (fenomenologinen kokemus); 2) yksilön ulkoiseen (behavioralismi); 3) yhteisön sisäiseen (hermeneuttinen kulttuurintutkimus); ja 4) yhteisön ulkoiseen (systeemiteoria) tasoon. Kaikki tasot ovat olemassa samanaikaisesti ilmiön eri perspektiiveinä. Ongelmana uskontokeskustelussa on, että tavallisesti näkökulma rajoitetaan vain yhteen tai kahteen näistä ulottuvuuksista:

”Uskontoa voidaan näin ollen pitää joko biologisen evoluution sivutuotteena ilmaantuneena aivojen ominaisuutena (objektiivinen yksilö); tai systeemisen yhteensopivuuden avulla tutkittavana käsitejärjestelmänä (objektiivinen yhteisö); tai kulttuurisesta kontekstista riippuvaisena rakennelmana (intersubjektiivinen yhteisö); tai sisäisenä fenomenologisena todellisuutena (subjektiivinen yksilö).”³

Kaikki neljä osa-aluetta tulisi kuitenkin muistaa ottaa aina huomioon saman ilmiön samanaikaisesti olemassa olevina osina. Näin keskustelussa vältetään näkökulma-absolutismin ongelma.

Kehitystasojen ongelma liittyy siihen, että uskontokriittisessä keskustelussa unohdetaan uskonnon käsitteen sisällön ja merkityksen olevan ajan myötä muuttuva ilmiö. Uskonto on evolutiivinen kokonaisuus:

”Kehitystasoissa on yksinkertaisimmillaan kyse niin psykologiassa kuin biologiassakin esiintyvistä maailmankuvien evoluutiosta. [...] Maailmankuvien kehittyessä myös uskonto ja sen representaatiot kehittyvät niin rakenteellisessa kompleksisuudessaan kuin ymmärryksenkin syvyydessä. On olemassa, Gebseriä mukaillakseni, arkaaista uskontoa (tai uskonnollisuutta), maagista uskontoa, myyttistä uskontoa, rationaalista uskontoa, pluralistista uskontoa ja transrationaalista/integraalista uskontoa.”⁴

Ongelmana uskontokeskustelussa Jakonen näkee ”kehitystasojen välisen ristitilituksen”, jossa keskenään argumentoivat tahot väittelevät eri tason uskonnoista. Sivistyneemmän keskustelun aikaansaamiseksi myös kehitystasoerojen huomioiminen on tärkeää, jotta vältetään ”taso/linja-harha”. Taso/linja-harhassa uskonto redusoidaan vain yhteen sen kehityskaaren vaiheista, mikä johtaa monoliittiseen käsitykseen ilmiöstä.

Esi/jälki-harha voi tapahtua kahdella tavalla: pelkistävällä tai kohottavalla tavalla. Kohottavaa muotoa Jakonen kuvaa seuraavasti:

”Kohottava esi/jälki-harha tapahtuu, kun kaikkia uskonnollisia elementtejä pidetään itseisarvoltaan poikkeuksellisen suurena: arkaaisina, maagisia ja myyttisiä uskonnollisuuden muotoja ei erotella jälkirationaalisesta uskonnollisuudesta. Tällöin kaikki uskonnollinen aines pakataan samaan ylimaalliseen pidettyyn laatikkoon.”⁵

Näin kaikki mikä on uskonnollista (”yleensä”) pidetään automaattisesti positiivisena. Pelkistävä tapa puolestaan palauttaa kaiken uskonnollisen kokemuksen, niin esi- kuin jälkirationaalisinkin,

³ Emt.

⁴ Emt., 26.

⁵ Emt., 27.

samaan uskonnollisen kokemuksen ilmentymään, esimerkiksi hurmoshenkiseen kaatumiskoh-
taukseen. Tämän harhan Jakonen katsoo leimaavan ennen kaikkea juuri uusateistista uskontokri-
tiikkiä.

Jakosen keskeisenä argumenttina on, että uskonto tulisi ymmärtää moniulotteisena ilmiönä, jota
ei voida palauttaa vain yhteen tai kahteen sen kehitystasoista. Hän ei tulkintani mukaan vastusta
sitä, että eri ilmenemismuotoja kritisoidaisiin, vaan hän tahtoo että uskontokriittisessä keskuste-
lussa tunnustetaan käsitteen kompleksisuus. Niin fundamentalistiset katsomukset kuin uskonnon
irrationaalisuutta korostavat näkökulmat estävät rakentavan keskustelun mahdollisuuden pitä-
mällä kiinni omista monoliittisista käsityksistään, määrittäen kaikki muut näkökulmat jo lähtökoh-
taisesti vääriksi. Jakosen näkökulma korostaa avoimuutta kohdata vaihtoehtoiset tulkinnot osana
keskustelua.

En aio tarttua Jakosen nojaamaan integraaliteoriaan tässä tutkielmassa, mutta mielestäni hän esit-
tää hyvin mielenkiintoisen ja perustellun argumentin monoliittisiä käsityksiä vastaan. Jatkuva ohi-
puhuminen ei voi johtaa muuhun kuin äänenvoimakkuuden eksponentiaalisen nousemiseen. Ar-
gumenttien on kohdattava, jotta mitään rakentavaa voisi syntyä. Jakosen uskontokeskustelun kri-
tiikin perusteella tahdon selvittää tutkimuskohdettani analysoidessa, perustuvatko esitetyt argu-
mentit monoliittisiin käsityksiin uskonnosta.

Toinen esimerkkini käsittelee uskontokriittisen keskustelun yhtä osapuolta, viimeaikaisessa kes-
kustelussa muodikasta uusateismin käsitettä. Teologian tohtorikoulutettava Ilse Paakkinen, TM,
kritisoi uusateismia Helsingin Sanomien Vieraskynä-palstalla (3.3.2010). Artikkelin näkökulma
havainnollistaa Jakosen esiin nostamia seikkoja mielenkiintoisella tavalla, sillä Paakkinen kritisoi
uusateismissa vallitsevaa uskontoa yksinkertaistavaa näkökulmaa. Valitettavasti Paakkisen kri-
tiikki jää pinnalliseksi, sillä siinä esitetään uskonnonvastaisuuden moniulotteinen ilmiö puhtaasti
negatiivisten arvojen kautta. Sen sijaan että uskonnon ja uskonnottomuuden välinen vastakkain-
asettelu saisi ansaitsemaansa syvyyttä, voimistaa hänen kritiikkinsä kärjistynyttä kahtiajakoa.

Paakkinen kritisoi uusateismia vihan lietsomisesta ja tosiasioiden vääristelemisestä uskontoa koh-
taan. Uusateismi perustuu artikkelin mukaan vihaan, joka kohdistuu kaikkia uskontoja kohtaan.
Paakkinen ei määrittele tarkemmin uusateismia käsitteenä, esimerkiksi mitä uutta siinä on van-
haan ateismiin verrattuna. Kyseessä on kuitenkin selvästi inhottava ja vaarallinen ateismin laji.

Paakkinen kritisoi uusateismia siitä, että kritisoidessaan uskontoa puhtaasti negatiivisena ilmiönä
se epäonnistuu tarjoamaan rakentavaa vaihtoehtoa kritiikkinsä kohteen tilalle:

"Uusateismin voima mutta samalla sen vääjäämätön tappio piileekin kyvyttömyydessä ra-
kentaa omaa *positiivista historiaa*. Yhteiskunnat ja ideologiat, jotka perustuvat vihaan ja ag-
gressioon, eivät lopulta kohtele omiaanakaan hyvin, kuten kuka tahansa 1900-luvun Euroo-
pan sotahistoriaa tunteva tietää."⁶

⁶ Paakkinen 2010.

Tarkemmin tätä mielenkiintoista argumenttia artikkelissa ei avata. Paakkisen artikkelista on löydettävissä lukuisia ongelmallisia väitteitä, jotka johtuvat kirjoituksen avainkäsitteiden epämääräisestä käyttötavasta. Suurin haaste argumentin ymmärtämiselle on se, että artikkelissa ei missään vaiheessa määritellä mitä uusateismilla tarkoitetaan. Paakkinen mainitsee nimeltä kolme uusateistista kirjailijaa (Dawkins, Dennett ja Harris), mutta näiden kirjoittajien argumenteista emme saa tietää tarkemmin mitään. Auki jää myös kysymys siitä, minkälaisesta liikkeestä on kyse.

Uusateismin määritelmän joudumme etsimään rivien välistä. Sitä vaikuttaa määrittävän sen vastakohta, joka Paakkisen mukaan on uskonnollinen fanatismi. Mihin tämä fanaattisuus viittaa, on epäselvää. Selväksi käy kuitenkin että kyse on äärimmäisistä uskonnon ja uskonnottomuuden muodoista. Hän esittää myös toisen, hieman omituisen "todellista uusateistia" leimaavan näkemyksen:

"Asiansa tosissaan ottava uusateisti kyseenalaistaa uskontojen sivutuotteena kaikki uskontoihin liittyvät juhlat, pyhät ja siirtymäriitit, kuten kasteen, avioliiton ja hautaan siunaamisen. Tästä näkökulmasta uusateistille jää kovin vähän hänet muihin ateisteihin tai uskovaiisiin yhdistäviä perinteitä."⁷

Tämä uskonnollisen taustan omaavien juhlapyhien juhlimiskiellon ajatus tuntuu omituiselta monestakin syystä, mutta ennen kaikkea se vaikuttaa harhaanjohtavalta. Paakkisen artikkelissaan mainitsemien uusateistien uskontoa kohtaan kohdistama kritiikki perustuu nimittäin ennen kaikkea uskonnollisten oppien, kuten kristinuskon tai islamin, perustavien uskomusten kyseenalaistamiselle. Heidän kritiikkinsä mukaan uskonnolliset näkemykset Jumalan olemassaolosta ovat vastoin tieteellistä maailmankuvaa ja näihin oppeihin uskomisen johtaa usein yksilölle ja yhteiskunnalle haitallisiin ilmiöihin. Paakkisen artikkelista käy ilmi vain se, että on olemassa kärjistyneitä näkemyksiä uskontoon liittyen—ja että nämä kärjistykset ovat pahoja.

Mikäli nostamme hetkeksi katseen uusateismin ja uskonnollisen fanatistien välisestä vastakkainasettelusta laajempaan uskontokriittiseen kontekstiin, voimme nähdä edellä mainitun vastakkainasettelun kuvaavan uskonnon merkitystä pohtivaa historiallista keskustelua kärjistyneessä muodossa. Tämän julkisen keskustelun ytimeä voimme löytää lukuisia eri kysymyksiä, jotka koskevat uskonnon suhdetta yksilöön, yhteisöön, yhteiskuntaan, valtioon ja koko ihmiskuntaan ja sen kehitykseen. Uskonto ei ole monoliittinen käsite, kuten Jakonen huomauttaa, mutta ei sitä ole uskonnottomuuskaan. Uskonnollisilla kysymyksillä on oma merkityksensä osana yksilöiden henkilökohtaista kokemusta, yhteisöjen identiteettien muodostumisen ja poliittisten instituutioiden kannalta. On kyse lukuisten eri uskonnollisten ja sekulaarien arvojen välisestä dynamiikasta.

Paakkisen artikkeli nostaa esille kuitenkin yhden mielenkiintoisen kysymyksen, joka kaipaa vastausta uskontokriittisen keskustelun retorisen kontekstin ymmärtämiseksi. Uskonnon negaatio tuntuu jättävän auki yhden oleellisen kysymyksen: millä sen vaikutus yksilön maailmankuvaan ja sen yhteiskunnallinen vaikutus tulisi korvata? Mikäli uskonto todella määritellään vahingolliseksi

⁷ Paakkinen 2010.

tai virheelliseksi maailmankatsomukseksi tai ideologiaksi, tulisi sille pystyä esittämään myös vaihtoehtoja.

Oma näkemykseni on, että ateismi itsessään ei ole paras historiallinen tai käsitteellinen ratkaisu vastauksen löytämiseksi. Tämä johtuu siitä, että ateismi on jo määritelmällisesti riippuvainen uskonnosta, tai tarkemmin sanoen *teismistä*. Kuten Michael J. Buckley esittää teoksessaan *At the Origins of Modern Atheism* (1987), ateismi on parasiittisessa ja dialektisessa suhteessa kantasanaan. Ateismi on teismin kieltämistä tai sen puuttumista, ja täten riippuvainen sisällöltään negaationsa kohteesta:

”[---] the central meaning of atheism is not to be sought immediately in atheism; it is to be sought in those gods or that god affirmed, which atheism has either engaged or chosen to ignore as beneath serious challenge.”⁸

Paakkisen artikkeliin ja omaan tulkintaani Dawkinsin, Dennettin, Harrisin ja—toisen uusateismin suuriin tavallisesti mukaan luetun—Christopher Hitchensin argumenteista perustuen, uusateismiin liittyy toinenkin ongelma, nimittäin se, että siinä ei oikeastaan ole juuri mitään *uutta*. Se on osa laajempaa länsimaista filosofista traditiota, jonka sisällä on keskiajan lopulta lähtien muotoiltu erilaisia argumentteja jotka kyseenalaistavat uskonnon merkityksen ja vaikutuksen yksilöllisenä ja yhteiskunnallisena ilmiönä. Itse em. kirjailijat viittaavat ahkerasti muihin ajattelijoihin ja tiedemiehiin tunnustaen omien argumenttiansa polveutuvan hyvin perinteikkäästä kiistasta uskonnollisten ja sekulaarien arvojen välillä. Uusateismi on ymmärrettävä historiallisessa kontekstissaan.

Tämän pro gradu-työn tavoitteena on löytää aatehistoriallinen polku, jota seuraamalla voidaan löytää mielenkiintoisia uskonnosta vapaita tapoja määritellä eettisiä, poliittisia ja yhteiskunnallisia arvoja ja periaatteita. Tehtävä on ymmärrettävä hermeneuttiseksi, kuten tulen seuraavassa luvussa esittämään. Ateismia hedelmällisempänä käsitteenä uskonnosta erottuvan tradition löytämiseksi tarkastelen vapaa-ajattelun ja sekularismin aatteellisia perinteitä, keskittyen tapaan jolla ne ovat määrittyneet yhdysvaltalaisessa kontekstissa.

⁸ Buckley 1987, 15.

2. TUTKIELMAN METATEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT

2.1. HERMENEUTTINEN NÄKÖKULMA TUTKIMUKSEEN

Tutkimuskohteeni, vapaa-ajattelun traditio osana uskontokriittistä keskustelua, on kielellinen ilmiö. Vaikka sen nimissä tapahtuu myös fyysistä toimintaa, kulkevat vapaa-ajattelun muodostavat ajatukset henkilöltä ja sukupolvelta toiselle puheen ja kirjoituksen välityksellä. Vapaa-ajattelu on myös selvästi historiallinen ilmiö. Sillä on omat auktoriteettinsa ja oma asemansa länsimaisessa kulttuurisessa perinteessä. Kolmanneksi, tutkimuskohteeni vapaa-ajattelu on yhteiskunnallinen ilmiö. Se muodostuu arvoista, jotka kannustavat poliittiseen toimintaan. Siinä on kyse yhteiskunnallisiin asioihin kantaa ottavasta ajatustraditiosta, jonka tarkoituksena on vaikuttaa vallitseviin olosuhteisiin.

Edellä sanottu toimii johdatuksena tutkielmani metateoreettisten lähtökohtien tarkastelemiselle. Tutkielmani metateoreettinen näkökulma perustuu vahvasti saksalaisen Hans-Georg Gadamerin (1900–2002) modernin hermeneuttisen filosofian teoriaan. Yhteiskunnallisen tutkimusperinteen sisällä tunnustan myös tieteellisen asennoitumiseni olevan vahvasti yhteydessä tutkimuksen humanistiseen traditioon. Hermeneuttinen metateoreettinen viitekehys yhdistyy tutkielman metodologisessa osuudessa lisäksi perelmanilaiseen uuden retoriikan teoriaan.

Gadamerin hermeneuttisen filosofian perusteet on määritelty hänen magnum opuksessaan *Wahrheit und Methode* (1960). Gadamer asettaa inhimillisen ymmärtämisen ilmiön filosofiansa ontologiseen keskiöön. Ratkaisu heijastaa Gadamerin opettajan, Martin Heideggerin, fenomenologisen lähestymistavan vaikutusta hänen ajattelussaan.⁹ Ymmärtäminen ja sitä kuvaava hermeneuttisen hehän käsite eivät viittaa asioiden mentaalisen käsittelemisen *tekniikkaan*, vaan ne kuvaavat inhimillisen ajattelun keskeisintä ja perustavinta tapahtumaa.

Wahrheit und Methodessa on lukuisia toisiinsa liittyviä juonenkulkuja. Ensinnäkin, hän ottaa kantaa niin sanottujen *hengentieteiden* (*Geisteswissenschaften*) käsitykseen tieteellisen tutkimuksen perustavista lähtökohdista. Gadamerin mukaan hengentieteissä tulisi palauttaa kunniaan sen klassinen, humanistinen henki ja luopua samalla luonnontieteellisen metodin sokeasta ihannoimisesta. Teosta leimaa myös varsin kiivas valistuksen kritiikki. Gadamer katsoo valistuksen myötä luonnontieteellisen metodin ihanteen levinneen myös tieteenaloille, jonne se ei sellaisenaan sovi. Tulokintaa ja historiallista itseymmärrystä korostavalla hermeneuttisella ajattelulla on Gadamerin mukaan korvaamaton asema hengentieteissä, jotka viittaavat saksalaiseen humanistiseen akateemiseen perinteeseen ja sellaisiin tutkimusaineisiin, kuten taideaineet, historia, filosofia sekä yhteiskunnalliset aineet.

Ymmärtäminen on hermeneutiikan mukaan kielellinen ilmiö ja tapahtuu historiallisessa kontekstissa. Tähän olettamukseen perustuen Gadamer rakentaa hermeneutiikasta universaalin, kaikkea

⁹ Gadamer 2013, 255-284.

inhimillistä kokemusta koskevan filosofisen teorian. Kieli toimii samalla ihmisiä toisiinsa yhdistävänä tekijänä:

”Ainoastaan ihmisillä on yhteisiä käsitteitä, vieläpä käsitteitä, jotka mahdollistavat yhteiselon ilman murhaamista ja tappamista eli yhteiskunnallisen elämän, poliittisen valtiosäännön ja työnjakoon perustuvan talouselämän.”¹⁰

Yhteisöllinen ja yhteiskunnallinen elämä, joka on myös yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen tutkimuskohde, perustuu inhimillisen ajattelun keskeiseen ominaisuuteen, kielellisyyteen. Gadamerin mukaan luonnontieteellisen tutkimuksen tieteellinen perusta on jo perustavimmilta oletuksiltaan hengentieteellisestä tutkimuksesta täysin erilaista. Tämän johdosta luonnontieteellinen metodi ei voi sopia samalla tavalla molempien tieteenalojen tutkimustavaksi. Kielellisiä ja käsitteellisiä ilmiöitä ei voida tarkastella luonnon lakeina, sillä kieli ei ole ajattelun työkalu tai menetelmä, vaan ajattelu itsessään on mahdollista vain kielen avulla.¹¹

Edellä sanottu konkretisoituu vertaamalla hengentieteiden ja luonnontieteiden tutkimuskohteiden ja tutkimustapojen luonnetta. Luonnontieteissä yksittäisillä historiallisilla saavutuksilla tieteenalan sisällä on toisarvoinen merkitys. Itse tieteenalan edistyminen uusien tutkimustulosten ja avausten seurauksena on liikkeellepaneva voima luonnontieteissä. Toki tieteelliset saavutukset tuovat keksijälleen kunniaa ja tunnustusta, mutta tutkimuskohde, eli luonto itsessään, on itseisarvo tutkimukselle. Samalla luonnontieteellistä tutkimusta määrittää sen tutkimuskohde. Tutkimus perustuu havaintoihin luonnollisista ilmiöistä, joista pyritään induktiivisen päättelyn keinoin johtamaan yleisiä lainalaisuuksia.¹² Vaikka luonnontieteellisen tutkimuksen tavoitteet ja toimintatapa eivät olisikaan todellisuudessa aina näin mustavalkoisia kysymyksiä, perustuvat luonnontieteet tällaiselle ideaalille, jota luonnontieteellinen metodi kuvastaa.

Hengentieteissä, kuten yhteiskunnallisessa tutkimuksessa, tilanne on varsin toisenlainen. Sosiohistoriallinen tutkimuskohde ei ole olemassa katsojasta riippumattomana luonnontilana, vaan sen ymmärtäminen perustuu siitä tehtyyn tulkintaan. Tämä tutkimuskohde avautuu erilaisten käsitteiden kautta. Vaikka Gadamer näkee hermeneutiikalla olevan myös oma paikkansa luonnontieteissä, etenkin niiden tulosten moraalisisessa ja yhteiskunnallisessa arvioimisessa, yhteiskuntatieteissä hermeneutiikalla on oma erityisasemansa:

”Paljon suurempi on hermeneutiikan panos kuitenkin yhteiskuntatieteissä. Koska yhteiskunnan olemassaolo aina on kielellisessä keskinäisessä ymmärtämisessä, *hallitsee hermeneuttinen ulottuvuus sekä yhteiskuntatieteiden teorianmuodostusta että vieläpä niiden kohdetta.*”¹³

Sosiohistoriallisen tutkimuskohteen ymmärtäminen vaatii Gadamerin mukaan jotain muuta keinoja, kuin luonnontieteissä käytetty induktiivinen lähestymistapa. Hengentieteissä tutkija tukeu-

¹⁰ Gadamer 2004, 80.

¹¹ Emt., 82.

¹² Gadamer 2013, 295-296.

¹³ Gadamer 2004, 71. Oma kursivointini.

tuu johonkin, joka muistuttaa lähemmin taiteilijan intuitiota. *Wahrheit und Methoden* ensimmäisessä osassa Gadamer käsittelee näitä ominaisuuksia ja niiden merkitystä humanistisessa perinteessä.

Hengentieteissä tutkijan tulee ottaa huomioon, että hänen oma historiallinen tilanteensa vaikuttaa aina siihen tapaan, jolla hän pystyy tulkitsemaan sosiohistoriallisia ilmiöitä ja tapahtumia. Tutkija elää osana *traditiota*, jota Gadamer kuvaa myös hänen ”historialliseksi horisontikseen”. Hengentieteissä tutkijan tulee olla tietoinen omasta historiallisesta horisontistaan, se on hänen *hermeneuttinen tehtävänsä*. Tämä vaatii omien ennakkoluulojen¹⁴ tunnistamista ja niiden hyväksymistä oleellisena osana ymmärtämisen prosessia.

Historiallinen horisontti viittaa siihen ennakkoluulojen ja käsitteiden ohjaamaan käsitykseen todellisuudesta, joka on jokaisen ihmisen historiallisen tilanteen ilmentymä. Käsite muistuttaa sosiaalisen konstruktivismin näkemystä ihmisen maailmankuvan muodostumisesta. Ihminen syntyy olemassa oleviin rakenteisiin ja ottaa osaa niiden olemassaoloon. Näillä rakenteilla ja normeilla on historialliset juuret yhteisesti jaetussa kulttuurissa. Vaikka henkilö vastustaisi näitä rakenteita ja uskomuksia, ei hän voi niistä täysin irtautua, sillä myös uusien normien ja rakenteiden luominen edellyttää suhdetta vanhaan ja huonoksi koettuun. Hermeneutiikassa korostuu myös ajatus siitä, että historiallinen horisonttimme (opitut normit, rakenteet, kieli ja ennakkoluulot) ohjaa tapaa, jolla tulkitsemme ympärillämme olevia ilmiöitä.

Wahrheit und Methoden ensimmäisessä osassa Gadamer tarkastelee kuinka *tradition* käsite on saanut negatiivisen merkityksen valistusajattelun myötä. Tradition käsitteen ajateltiin valistuksessa palautuvan auktoriteetin käsitteeseen. Auktoriteettien uskomisen nähtiin olevan ristiriidassa oman (ennakkoluuloista vapaan) järjenkäytön kanssa. Gadamerin mukaan tradition, tai auktoriteetin, ei kuitenkaan tarvitse merkitä järjen vastakohtaa. Se sisältää itsessään vapauden elementin, sillä traditiossa on pohjimmiltaan kyse sokean uskon sijasta *säilyttämistä*.

“Even the most genuine and pure tradition does not persist because of the inertia of what once existed. It needs to be affirmed, embraced, cultivated. It is essentially, preservation, and it is active in all historical change. But preservation is an act of reason, though an inconspicuous one.”¹⁵

Tämä säilyttämisen ajatus tarkoittaa että traditio ei ole kritiikitöntä aikaisemmin sanotun johtamista eteenpäin, vaan se on historiassa esiintyneiden ajatusten ja uskomusten jatkuvaa arvioimista. Arvioinnin johdosta osa ajatuksista ja uskomuksista todetaan vanhentuneiksi tai epätosiksi, mutta osalla niistä ajatellaan yhä olevan oikeutettu asema traditiossa.

Tradition ja hengentieteiden keskinäinen yhteys syntyy siitä, että hengentieteet antavat tradition puhutella itseään. Kuten esimerkiksi yhteiskunnan vallitsevia moraalinormeja pohtiva yksityishenkilö arvioi niitä omista lähtökohdistaan, myös historiallista ilmiötä tarkasteleva tutkija toimii

¹⁴ Gadamerin mukaan ennakkoluulon käsitteen ei tarvitse sisältää arvolutautuneita merkityksiä. Hänen käytössään ennakkoluulo tarkoittaa vain ensimmäistä arvostelmaa, jonka ymmärtämisen kohde mielessä herättää.

¹⁵ Gadamer 2013, 293.

samoin omasta historiallisesta horisontistaan käsin. Hengentieteellinen tutkimustyön tavoitteena on auttaa syventämään *historiallista tietoisuuttamme*. Tämä historiallinen tietoisuus on samalla kollektiivisesti jaettua tietoisuutta. Kuten Gadamer asian ilmaisee:

”Kuuluminen traditioon, traditio historiallis-hermeneuttisen suhtautumisen osatekijänä saa näin täyden merkityksensä perustavanlaatuisen, kannattelevien ja yhteisten ennakkoluulojen kautta. Hermeneutiikan lähtökohtana täytyy olla, että tulkitsija, joka haluaa ymmärtää, on sidoksissa perinteessä ilmaistuun asiaan ja hänellä joko on yhteys traditioon, josta perinne puhuu, tai hän löytää tämän yhteyden.”¹⁶

Sitaatista tulee vahvasti esille hermeneuttinen näkemys tiedon suhteesta *tulkintaan*. Historiallinen ymmärtäminen on aina tulkintaa, jota ohjaa historiallisesti muodostunut käsityksemme maailmasta.

Sen, mikä tekee hengentieteellisen työn tieteelliseksi, erotuksena kaikesta muusta sivistävästä toiminnasta, on myös hieman hankalasti luettavissa Gadamerin teksteistä. Osittain tämä johtuu Gadamerin puhetavasta. Gadamer kuvailee muun muassa tutkijan ja harrastajan tekemän tutkimustyön eroa seuraavasti:

”*Tietty koeteltavuus* erottaa myös hengentieteellisen tutkielman populaarista tietokirjallisuudesta, jos kohta tämä ero on ennemminkin *aineistossa* kuin siitä tehdyissä johtopäätöksissä. Hengentieteet eivät nimittäin pysty takaamaan totuutta metodeillaan, vaan harrasteilijankin epätieteellisessä teoksessa voi olla enemmän totuutta kuin tutkimusaineiston metodisesti pitkälle viedyssä arvioinnissa.”¹⁷

Gadamer asettaa ”tietyn koeteltavuuden” tieteellisuuden kriteeriksi ja korostaa aineistojen merkitystä johtopäätöksien sijasta, mutta ei määrittele mitä tämä tietty koeteltavuus tarkoittaa, tai minäkalaiset aineistot tekevät työstä tieteellistä.

Gadamer määrittelee kuitenkin ”todelliselle tutkijalle” tärkeän ominaisuuden, kyvyn esittää oikeanlaisia kysymyksiä. Tämä kyky erottaa hermeneuttisesti taitavan tieteilijän ei-niin-taitavasta. Kysymysten näkeminen tarkoittaa kykyä murtaa vakiintuneita ajatustapoja, sillä kysymyksen luonteeseen kuuluu, että se aukaisee uusia mahdollisia vastauksia. Kyky löytää hedelmällisiä kysymyksiä ja uusia polkuja ilmiöiden ymmärtämiseksi on Gadamerin mukaan hyvän tieteellisen tutkimuksen tunnusmerkkejä.

Myös puolalainen Chaïm Perelman (1912—1984) on käsitellyt tulkintaan ja inhimilliseen ajatteluun perustuvan tieteellisen tutkimuksen perusteita ja edellytyksiä. Perelmanin mukaan uskonnon, filosofian, moraalin ja oikeuden ”rationaali-teetti voi perustua vain argumentatiivisiin keinoihin eli niihin päteviin perusteluihin, joita kulloisenkin väitteen puolesta tai sitä vastaan on esitettävissä”. Inhimillisen toiminnan objektiivinen tutkiminen menettää pohjansa, mikäli sillä tarkoitetaan kaiken yksilöllisyyden juurimista tieteellisestä ajattelusta.¹⁸ Kaikki ajattelu lähtee ihmisestä itsestään ja perustuu siten tulkintaan. Tämä ei johda mielivaltaisuuteen, sillä argumenttien totuus

¹⁶ Gadamer 2004, 36-37.

¹⁷ Emt., 4. Oma kursivointini.

¹⁸ Perelman 1996., 177-179.

määrittäyty kollektiivisessa viestinnässä, jota Gadamer kutsuisi traditioksi. Huomio pätee myös tieteelliseen tutkimukseen:

"[---] kun kaikille pakosta pätevää ilmeisyyttä ei ole, hypoteesia on tuettava pätevillä perusteluilla, jotka myös muut ihmiset eli saman tieteellisen yhteisön jäsenet tunnustavat. Tieto lakkaa olemasta yksilöllistä, sillä kaikki tiede muuttuu inhimilliseksi ajatteluksi—erehtyväksi, kiistanalaiseksi ja kiistelyyn sijoittuvaksi. Kaikkia uusia ajatuksia on tuettava argumenteilla, jotka vastaavat kulloisenkin tieteenalan omaa metodologiaa ja joita arvioidaan siitä käsin."¹⁹

Sitaatista voidaan lukea näkemys tieteestä dialektisena prosessina. Dialektisessä prosessissa ei välttämättä tavoitella jotain lopullista totuutta, vaan argumentin totuus määrittäyty siinä vaikutushistoriallisessa horisontissa, joka tutkimuksessa vallitsee. Sama pätee myös yhteiskunnalliseen keskusteluun laajemmin, sillä senkin liikkeellepanevana voimana voidaan nähdä olevan muutoksen mahdollisuus:

"Sen sijaan, että tavoittelisimme alkuperäistä, välttämätöntä ja [itsestään selvää] totuutta, josta kaikki tietomme riippuisi, meidän tulee perustaa filosofiamme näkemykseen, jossa ihmiset ja heidän yhteiskuntansa ovat keskinäisessä vuorovaikutuksessa ja yksin vastuussa kulttuuristaan, laitoksistaan ja tulevaisuudestaan—pyrkien parhaan kykynsä mukaan kehittämään järjestyviä järjestelmiä, jotka ovat epätäydellisiä mutta joita kuitenkin aina voidaan parantaa."²⁰

Argumenttien arvo määritellään yhteiskunnallisen keskustelun perusteella, kollektiivisessa toiminnassa ja siinä, miten eri näkemykset edistävät yhteiskunnallisten olojen kehitystä. Lopullista totuutta ei ole, mutta parempia ja huonompia tulkintoja on.

Tässä on uskoakseni vastaus Gadamerin hermeneutiikan objektiivisuuden ongelmaan. Tutkimus voi olla objektiivista, mutta sen objektiivisuus määrittäyty historiallisesti, tiedeyhteisön sisältä käsin. Yhteiskunnallisessa keskustelussa objektiivisuus ja totuus määrittäytyvät laajemman tradition sisällä. Argumenttien retorinen ja dialektinen arviointi estää minkä tahansa mielivaltaisen argumentin läpimenemisen:

"[---]Jellei ilmaisuvedon valinta ole mielivaltaisen (niin kuin se vain harvoin on), siihen vaikuttavat dialektiikkaan ja retoriikkaan palautuvat syyt. Kaikki välttämättömän ja mielivaltaisen välimaastoon sijoittuva henkinen toiminta on järkevää ja mielekästä vain edellyttäen, että sitä tuetaan argumenteilla ja vähitellen selkeytetään kiistoissa, jotka eivät yleensä johda yksimielisyyteen."²¹

Perelmanin käsitys voidaan tulkita yksinkertaistaen siten, että henkisellä toiminnalla ja sen tuloksilla ei ole mitään *merkitystä* mikäli se ei osallistu diskurssiin. Jotta argumentit, uskomukset, arvot, ym. voitaisiin tiedostaa kollektiivisesti, tulee niiden osallistua julkisen keskustelun dialektiseen ja argumentatiiviseen prosessiin.

Tämän tutkielman teemana on uskontokriittinen keskustelu. Tämä keskustelu muodostuu argumenteista, joiden tarkoituksena on vakuuttaa yleisö niiden totuudesta ja paremmuudesta kilpaile-

¹⁹ Emt., 179.

²⁰ Emt.,

²¹ Emt., 178.

viin argumentteihin nähden. Uskontokriittisen keskustelun tämä diskursiivinen luonne tuo sen perelmanilaisen ajattelun piiriin. Uskontokriittinen keskustelu voidaan myös nähdä historiallisena dialektisena prosessina, joka merkittäväällä tavalla vaikuttanut länsimaiseen traditioon. Näin ollen, tutkimuskohde voidaan määritellä sekä hermeneuttiseksi (traditiossa tapahtuvaksi) että retoriseksi (argumentaatioon perustuvaksi) ilmiöksi.

2.2. HERMENEUTIKAN JA UUDEN RETORIIKAN YHTENEVÄISYYDET

Retorinen tutkimus saatetaan helposti yhä mieltää puhetyyliin tutkimukseksi. Platonin rinnastus retorikan ja sofismin välillä on tullut tunnetuksi retoriikkaa väheksyvän ajattelun yhtenä klassisena ilmentymänä. Yhteiskunnallisessa tutkimuksessa comtelainen positivismi ei sekään nähnyt retoriikalla olevan merkittävää roolia tieteellisessä tutkimuksessa. Yksinkertaistavat näkemykset retoriikasta ”pelkkänä puheena” tai puhetyylin teoriana ovat kuitenkin vuosituhannen vaihteessa kokeneet inflaation. Jo 1900-luvun puolessa välissä Perelman ja Kenneth Burke pyrkivät arvioimaan uudelleen retoriikkaa käsitteenä ja ymmärtämään sitä laajempänä kokonaisuutena. Sosiaalinen konstruktivismi sekä hermeneuttinen filosofia vaikuttivat ihmisen kielellisyyden korostumiseen ajattelussa sekä kollektiivisessa kanssakäymisessä. 1990-luvulla hetkittäistä suosiota (ja samalla kauhistusta) herättäneet postmodernistiset ja poststrukturealistiset teoriat nekin perustuivat paljolti kielellisten rakenteiden merkityksen uudelleen arvioimiselle. Nykyään kieli ja kielellisyys ovat oleellisia yhteiskunnalliseen tutkimukseen liittyviä käsityksiä.

Chaim Perelmanin *la nouvelle rhétorique* on yksi merkittävistä retorikan ja argumentaation merkitystä uudelleen arvioivista tutkimusohjelmista. Perelmanin teoria keskittyy ei-formaalien argumenttien logiikan tutkimiseen. Tämän *uuden retorikan* ohjelman tarkoituksena on laajentaa käsitystä logiikasta koskemaan kaikkien päättelyn muotojen tutkimusta sen sijaan, että siinä keskityttäisiin vain muodolliseen päättelyyn ja sen sääntöihin. Muodollista logiikkaa on täydennettävä *argumentaatioteorialla*, jossa päättely tapahtuu eri tavalla kuin muodollisessa loogisessa päättelyssä. Perelmanin argumentaatioteoria tutkii dialektisia päätelmiä, jotka koostuvat ”argumenteista, joilla tähdätään tietyn kiistanalaisen väitteen hyväksymiseen tai hylkäämiseen.” Uusi retoriikka tutkii näitä argumentteja ja niiden esittämisen ehtoja.²²

Uusi retoriikka, jota voidaan Perelmanin määritelmän mukaan kutsua myös uudeksi *dialektiikaksi*, tutkii kaikenlaisille yleisöille tarkoitettuja esityksiä. Kyse voi olla siis ns. universaaliyleisölle osoitetuista argumenteista tai kahden ihmisen välillä käydystä dialogista. Tätä yleistä teoriaa argumentaatiosta voidaan myös rikastuttaa yksityiskohtaisemmalla tutkimuksella eri esitystapakohdaisista menetelmistä.²³

Perelmanin mukaan tarve argumentaatiolle ja dialektisille päätelmille syntyy vasta kun itsestäänselvyyksien sijasta kohtaamme jonkin kiistanalaisen aiheen. Tässä hänen ajattelunsa muistuttaa

²² Emt., 11.

²³ Emt., 11-12.

Gadameria, jonka mukaan kaiken ajattelun lähtökohtana on ymmärtämisen kohtaama haaste. Ymmärtämisen kohtaama este aloittaa *hermeneuttisen kehän*²⁴ teorian kuvaaman, inhimillisen ymmärtämisen kehämäisen prosessin.

Perelmanin mukaan esimerkiksi etiikka ja politiikka ovat käytännöllisiä tieteenaloja, joita hallitsevat kiistanalaiset aiheet. Juuri tästä syystä niissä on turvauduttava argumentaatioon. ”Tämä koskee niin yksityistä pohdintaa kuin julkista keskusteluakin”.²⁵ Näin myös Perelmanin retoriikka logiikkaa laajentavana filosofisena teoriana voi toimia metateoreettisena viitekehyksenä etiikan ja politiikan tutkimukselle. Yhtä lailla huomio voidaan mielestäni laajentaa koskemaan Gadamerin käsittelemää hengentieteiden alaa, kuten myös englanninkielisestä tieteellisestä käsitteistöstä tuttuja ihmistieteitä (*human sciences*).

Carmen López Sáenz (2009) pohtii Gadamerin hermeneuttisen filosofian sekä Perelmanin uuden retoriikan yhteneväistä käsitystä retoriikasta esseessään *The Ubiquity of Rhetoric and Hermeneutic Philosophy*. Yhteistä teorioille on se, että niiden käsityksissä retoriikasta ei ole kyse sofismista (”pelkästä puheesta”) mutta ei myöskään formaalisti pätevien totuusväittämien esittämisestä. Sen sijaan kyse on sen perustelemisesta, mitkä argumentit koetaan järkeviksi tai muita paremmiksi. Perelmanilainen retoriikka ja gadamerilainen hermeneutiikka ovat kiinnostuneita diskurssin vastaanotosta ja siitä tehdyistä tulkinnoista.²⁶

Kuten sanottua, totuus määritellään niin hermeneutiikassa kuin perelmanilaisessa ajattelussa luonteeltaan tulkinnanvaraiseksi ja historiallisesti määrittyväksi käsitteeksi. Totuus on myös retorista luonteeltaan ja toteutuu dialogisesti. Retorinen argumentointi ei pysty pakottamaan kantamaansa totuutta yleisönsä ylle, vaan se jättää sille mahdollisuuden esitetyn totuuden arvioimiselle. Tämä mahdollistaa López Sáenzin mukaan retoriikan eettisen arvioimisen: ”Gadamer [---] believes that only good rhetoric seeks the truth and educates people in it. No search, however, ensures the result pursued; this requires, in addition, an ethical commitment.”²⁷

Hermeneuttinen etiikka perustuu käsitykseen retoriikasta praktisena tietona totuudesta ja moraalista. Hermeneuttisen retoriikan yhteys käytännölliseen järkeen ja etiikkaan korostuu, kun tunnustetaan inhimillisen ymmärtämisen ja toiminnan välinen erottamaton yhteys. López Sáenz kuvailee asiaa näin:

”Because understanding and agreement always occur in a specific situation, not in abstraction, any attempt to move people to action suggests why rhetoric is crucial to philosophy and ethical discourse. Once we have deliberated on how to fit means to ends in the sphere of values and concluded what is preferable, the choice of concrete actions cannot be the object of demonstration but of proofs that persuade people to choose them and, most of all, to want to carry them out.”²⁸

²⁴ Gadamer 2013, 255-289.

²⁵ Emt., 13.

²⁶ López Sáenz 2009, 428.

²⁷ Emt., 431.

²⁸ Emt., 433.

Hermeneutiikan ja perelmanilaisen retoriikkakäsityksen sitoutuminen käytännölliseen järkeen ja etiikkaan tieteellisen tutkimuksen kohteena kuvastaa myös tämän tutkielman lähestymistapaa. Jo tutkimuskohteeni sijoittuminen uskontokriittiseen diskurssiin edellyttää sen hyväksymistä, että tutkimuksen tarkoituksena on tavoittaa arvoista ja uskomuksista muodostuvia argumentteja, joiden tehtävänä on vakuuttaa yleisö (myös itse tutkija) puolelleen.

3. VAPAA-AJATTELU HISTORIALLISENA TRADITIONA

3.1. VAPAA-AJATTELUN HISTORIALLISET JUURET

Englanninkielinen termi *Freethought* vakiintui puheeseen ensimmäistä kertaa Iso-Britanniassa, jo 1700-luvun alussa. Vapaa-ajattelulla viitattiin tietynlaiseen uuteen intellektuaaliseen asenteeseen, joka keskittyi puolustamaan itsenäistä rationaalista ajattelua, vastustaen samalla kaikenlaisia dogmaattisia uskomuksia. Siinä näkyi jo alusta lähtien vahva sitoutuminen ideaaleihin, jotka myöhemmin yhdistettäisiin valistusajatteluun. Sen keskeisiä arvoja olivat rationaalinen ajattelu, naturalistinen todellisuuskäsitys ja usko tieteelliseen edistykseen.

Englantilainen Anthony Collins (1676–1729) on yksi tunnetuimmista vapaa-ajattelun tradition pioneereista. Hän osallistui ensimmäisten joukossa vapaa-ajattelun käsitteen määrittelemiseen. Collins määritteli vapaa-ajattelun teoksessaan *A Discourse of Freethinking* (1713) seuraavasti:

*”By Free-Thinking then I mean, The Use of the Understanding, in endeavouring to find out the Meaning of any Proposition whatsoever, in considering the nature of the Evidence for or against it, and in judging of it according to the seeming Force or Weakness of the Evidence.”*²⁹

Collins esittää täydellisen ajattelun vapauden olevan tieteellisen edistyksen välttämätön edellytys. Kaikki intellektuaalinen, taiteellinen ja uskonnollinen edistys on mahdollista vain tilanteessa, jossa ajattelu on dogmaattisuudesta ja ulkoisista rajoitteista riippumatonta. Ajattelu edistyy samalla tavalla kuin tiede ja teknologia: kokeilemalla, vertailemalla ja oppimalla.³⁰

Collins vastustaa ennen kaikkea uskonnollista dogmaattisuutta. Häntä ei voida kuitenkaan kutsua ateistiksi, sillä lukuisten muiden valistus- ja vapaa-ajattelun edelläkävijöiden tapaan Collins itse oli *deisti*. Hänelle Jumalan olemassaolo ja Raamatun sanoma olivat luonnollisesti todistettavissa olevia totuuksia, mutta monet uskonnolliset opit, rituaalit ja lait perustuivat taikauskoon ja tietämättömyyteen. Collins ei silti hylännyt uskoa Jumalan olemassaolosta, vaan korkeimman olennon olemassaolo pysyi hänen maailmankuvansa tärkeänä lähtökohtana.

Muita merkittäviä englantilaisia 1700-luvun uskonnollisia radikaaleja olivat Richard Price, James Burgh ja, nykyään heistä ehkä kuuluisin, Joseph Priestley. Näiden uskonnollisten radikaalien kirjoitukset tulivat vaikuttamaan merkittävällä tavalla brittiläiseen ja amerikkalaiseen poliittiseen ja uskonnolliseen radikalismiin, joiden kulta-aika ajoittui noin 1770- ja 1780-luvuille.³¹ Tämä perinteisiä uskonnollisia (ja poliittisia) auktoriteetteja kyseenalaistanut traditio yhdistyi samoihin aikoihin toisen länsimaiseen uskontokriittiseen keskusteluun syvällisesti vaikuttaneen aatteelliseen traditioon, joka syntyi Pariisilaisissa salongeissa noin 1740-1780 lukujen välillä. Etenkin Diderot'n ja paroni d'Holbachin vaikutuksesta myös *ateismista* tuli ensimmäistä kertaa termi, jota voitiin

²⁹ Collins 1713, 5. Tässä sitaatissa, ja läpi tutkielmani, noudatan tapaa olla korjaamatta vanhoissa englanninkielisissä teksteissä olevia kohtia, jotka nykyään tulkittaisiin kirjoitusvirheiksi. Tämä pätee sekä kapitaaleihin että oikeinkirjoitukseen.

³⁰ Emt., 6.

³¹ Royle 1982, 16.

käyttää muulla tavoin kuin solvauksena. Ranskalaista ja englantilais-amerikkalaista uskontokriittistä traditioita yhdistivät monet tekijät ja ne voidaan nähdä saman radikaalin valistustradition ilmentymiksi.³² Tässä tutkielmassa pitäydyn kuitenkin ainoastaan englanninkielisessä traditiossa ja tarkemmin, yhdysvaltalaisessa vapaa-ajattelussa.

Yksi merkittävimmistä historiallisista vaiheista vapaa-ajattelun traditiossa on Yhdysvaltain itsenäistyminen Iso-Britannian kruunu alaisuudesta (1776) ja sen omaksuma sekulaari perustuslaki (1789). Voidaan väittää, että merkittävin vapaa-ajattelijä, joka osallistui ja vaikutti henkilökohtaisesti kyseisiin tapahtumiin oli Thomas Paine (1737—1809). Paine oli Englannista Yhdysvaltoihin muuttanut pamfletisti joka osallistui Amerikan tapahtumien lisäksi Ranskan vuoden 1789 vallankumoukseen. Yhdysvaltain valtion syntyminen edustaa monessa mielessä käännekohtaa länsimaisessa historiankirjoituksessa. Sen perustuslaissa on kirjattuna monet niistä valistustradition arvoista, joita brittiläiset uskonnolliset radikaalit ja ranskalaiset *philosophes* kannattivat—tärkeimpänä tietenkin edustuksellinen vaalijärjestelmä sekä valtion ja uskonnon erottaminen toisistaan.

Ranskassa vallankumous tähtäsi myös *status quota* ylläpitävien vanhojen auktoriteettien syrjäyttämiseen ja valistuksen ihanteiden tuomiseen yhteiskunnallisen elämän todellisuuteen. Myös Thomas Paine uskoi näihin ideaaleihin ja tahtoi puolustaa niitä niin Yhdysvalloissa kuin Ranskassakin. Ironisesti, hän joutui kuitenkin todistamaan Ranskassa rakkauden, veljeyden ja tasa-arvon ihanteiden jäämisen terrorin vallan varjoon—ja oli itsekkin menettää päänsä tiimellyksessä³³. Vaikka tapahtumat Ranskassa ja Yhdysvalloissa johtivatkin erilaisiin poliittisiin ratkaisuihin, edustavat ne molemmat tärkeää historiallista vaihetta arvojen ja periaatteiden historiallisessa dialektiikassa länsimaisessa historiankirjoituksessa.

Englannissa, George Jacob Holyoaken ja Charles Bradlaughin johdolla, uskonnollinen radikalismi nousi merkittäväksi yhteiskunnalliseksi liikkeeksi 1870-luvulla. Vapaa-ajattelun ja sitä tuoreemman termin *sekularismin* ympärille muodostui lukuisista paikallisista ja kansallisista yhdistyksistä ja kerhoista muodostuva kansalaisliike, jollaista ei aiemmin vapaa-ajattelun historiassa ollut esiintynyt. Liikkeen äänenkantajat osallistuivat aktiivisesti myös aatesuuntansa tärkeiden käsitteiden määrittelemiseen. Vapaa-ajattelun kulta-aika jäi kuitenkin lyhyeksi Iso-Britanniassa ja 1915 sen voidaan nähdä jo kuihtuneen merkittävänä yhteiskunnallisena voimana.³⁴

Yhdysvalloissa, vapaa-ajattelun kulta-ajan merkittävin yksittäinen henkilö oli aikansa julkkikseksi noussut oraattori Robert G. Ingersoll (1833—1899), joka tunnettiin myös lempinimellä ”The Great Agnostic”. Ingersoll osallistui aktiivisesti vapaa-ajattelun, sekularismin, agnostismin ja ateismin

³² Etenkin Spinozalla oli Israelin (2010) mukaan merkittävä vaikutus uskontokriittisen tradition filosofisten perusteiden luomisessa. Toisaalta, Buckley (1987) tarjoaa toisenlaisen kuvan uskontoa vastustavien aatesuuntien kehittymisestä tarjoamalla tulkinnan ranskalaisesta ateismista kristinuskoon parasiittisesti suhtautuvana aatesuuntana.

³³ Katso Painen omakohtainen selostus uskomattomista tapahtumista, Paine 2005, 85-88.

³⁴ Englantilaisen uskonnollisen ja poliittisen radikalismin historiasta, ks. Royle (1980; 1982).

määrittelemiseen aatesuuntina, sekä valistusajattelun ihanteiden propagoimiseen. Ingersoll, kuten Paineekin, on sittemmin jäänyt valtavirtaisen historiankirjoituksen marginaaliin, mutta viime aikoina hänet on nostettu takaisin lukuisten eri vapaa-ajattelijoiden toimesta.

Kuten Iso-Britanniassa, 1800-luvun lopulla uskontokriittiset ajatukset alkoivat saamaan myös uskonnollisesti konservatiivisessa amerikkalaisessa julkisessa keskustelussa yhä enemmän tilaa. Susan Jacoby on kuvannut vapaa-ajattelun kulta-aikaa Amerikassa seuraavasti:

"To describe the last quarter of the nineteenth and the first decade of the twentieth centuries as a golden age of freethought is to suggest not that a majority of Americans were persuaded by rationalist or antireligious arguments but that those arguments reached a much broader public than they ever had in the past."³⁵

Vapaa-ajattelun kulta-aika osui yhteen myös uuden uskonnollisen herännäisyyden aallon kanssa.³⁶ Lyman Beecherin kaltaisten tulta ja tappuraa saarnaavien puritaanien johdolla uskonnollinen radikalisoituminen kulki sekä kriittiseen että hurmokselliseen suuntaan samanaikaisesti. Merkittävää on kuitenkin se, että uskontokriittinen keskustelu nousi julkiseen tietoisuuteen ja sai ihmiset pohtimaan uskonnollisia kysymyksiä. Julkisista oraattoreista, kuten Ingersollista ja isäänsä huomattavasti liberaalimmasta Henry Ward Beecheristä, tuli aikansa suurimpia julkikkia. Ihmiset kulkivat pitkiä matkoja kuullakseen kuuluisien puhujien esityksiä, vaikka ne olisivat sotineet omia vakaumuksia vastaan.

Kulta-aika ei siis tarkoittanut vain vapaa-ajattelun ja sekularististen arvojen nousua julkiseen tietoisuuteen vaan myös niiden ideologista monimuotoistumista. Itse vapaa-ajattelijat edustivat erilaisia maailmankatsomuksia ja poliittisia suuntauksia. Yksi poliittinen kysymys yhdisti kuitenkin vapaa-ajattelijoina sen kulta-aikana: "The one political concern that did unite all freethinkers was their support for absolute separation of church and state, which translated into opposition to any tax support of religious institutions [---]."³⁷

Susan Jacobyn *Freethinkers. A History of American Secularism*. (2005) on historiallinen tarina vapaa-ajattelusta historiallisesti ja maantieteellisesti rajatussa kontekstissa. Teos on myös harvoja nykyaikaisia vapaa-ajattelua omintakeisena aatesuuntana käsitteleviä kirjoituksia. Jacobyn tavoitteena on muodostaa maallisiin arvoihin perustuva vaihtoehto Yhdysvaltain historiallisesta kehityksestä uskonnollisten konservatiivipiirien ajamalle näkemykselle. Uskonnollisen oikeiston varsin hanakasti ajaman näkemyksen mukaan amerikkalainen kulttuuri on ominaispiirteiltään lähtökohtaisesti kristillistä (tai ainakin hartaan uskonnollista). Jacoby esittää tätä näkemystä vastustavan version amerikkalaisesta poliittisesta kulttuurista, jonka keskeisimpänä määrittävänä tekijänä on aina ollut uskonnon ja valtion toisistaan erottava perustuslaki.

Yhdysvaltoja pidetään ensimmäisenä länsimaisena sekulaarina demokratiana. Sen perustuslaissa ensimmäistä kertaa valtiollinen valta erotettiin selvin sanankääntein kaikista uskonnollisista ins-

³⁵ Jacoby 2005, 152-153.

³⁶ Emt., 151.

³⁷ Jacoby 2005., 153.

tituutioista. Perustuslaki on arvoiltaan sekulaari dokumentti siinä mielessä, että se vetoaa auktoriteettiinsa perustuvan Yhdysvaltain kansalaisten suostumukseen, ei yliluonnollisiin perusteisiin. Perustuslain uskonnollisen retoriikan mallina toimi Jeffersonin Virginiassa vuonna 1779 läpi viemä laki uskonnonvapaudesta.³⁸

Sekulaariksi perustuslain tekevät myös siinä asetetut kiellot. Perustuslain artiklassa kuusi (osa 3) kielletään uskonnollisen valan tai tunnustuksen edellyttämistä ehtona julkisen viran vastaanottamiselle Yhdysvalloissa. Vuonna 1791 mukaan tuli myös ensimmäinen lisäys perustuslakiin (*the First Amendment to the Constitution*), joka kuuluu:

“Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances.”³⁹

Ensimmäinen lisäys on yksi kymmenestä lisäyksestä perustuslakiin, joiden tehtävänä on asettaa selvät rajat valtiiovallan ja kansalaisen yksityisen vapauden välille. Vaikka ensimmäinen lisäys asetettiin perustuslakiin jo vuonna 1791, ulottui sen auktoriteetti kaikkien osavaltioiden lainsäädäntöön vasta 1930-luvulla. Siihen asti osavaltiot päättivät pitkälti itsenäisesti uskontoa koskevista laeistaan, usein uskonnottomia katsomuksia syrjivällä tavalla.⁴⁰

Jacobyin mukaan kieltoja tärkeämpää sekulaarien arvojen edistämisen kannalta oli kuitenkin se, mitä perustuslaissa jätettiin tunnustamatta. Hänen mukaan Jumalan mainitsematta jättäminen perustuslaissa on ollut jopa vahvempi argumentti politiikan ja uskonnon erottamiselle, kuin edellä mainitut kiellot. Jumalan poisjättäminen perustuslain sanamuodoista herätti myös välittömästi vastustusta osassa sen ratifioimiseen osallistuvissa osavaltioissa, mutta muut poliittiset kiistakysymykset johtivat lopulta perustuslain hyväksymiseen.⁴¹

1700- ja 1800-lukujen vaihteen henkeä Yhdysvalloissa sävyttää Jacobyn tarinassa uskonnollisuuden ja valistusliberalismin välinen jännite, jota kuvastaa hyvin seuraava toteamus:

“Had the Constitution been written in 1797 instead of 1787, it is entirely possible that God, not ‘we, the people,’ would have been credited with supreme governmental authority. Yet, the revival of religious conservatism around the turn of the century, like the rise of Enlightenment liberalism in the second half of the 1700s, was an uneven process fraught with anomalies and ironies—the most obvious being the apparent contradiction between the renewal of religious conservatism and the political victory of Jefferson, the nation’s best-known freethinker and deist, in the 1800 election.”⁴²

Yhdysvaltain ensimmäiset presidentit noudattivat uuden perustuslain sekulaaria henkeä ja siihen kirjattua ajatusta uskonnon paikasta ihmisten yksityiselämään kuuluvana asiana.⁴³ Yhdysvallat oli

³⁸ Jacoby 2005, 21-26.

³⁹ Amendment I [Religion, Speech, Press, Assembly, Petition (1791)]. http://www.law.cornell.edu/constitution/first_amendment, luettu 17.09.2013.

⁴⁰ Jacoby 2005, 28.

⁴¹ Emt., 28-31.

⁴² Emt., 43.

⁴³ Emt.

valtiona ehkä perustaltaan sekulaari, mutta itse yhdysvaltalaiset olivat maailmankatsomuksellisesti kaikkea muuta kuin uskonnottomia. Jacobyn kuvaa tilannetta osuvasti:

”America’s revolution did separate church and state, but it did not replace conventional religion, based on belief in the supernatural, with a humanism rooted in rationality and the laws of nature. By the turn of the century, America entered its first cycle of reaction against the nation’s recent secularist heritage—even as the freethought movement expanded and exerted a secularizing and liberalizing influence on a growing number of citizens. This combination of religious reaction with continuing assaults on religious orthodoxy became one of the defining cultural characteristics of the new republic.”⁴⁴

Jacobyn mainitsema sykli on toistunut lukuisia kertoja Yhdysvaltain historiassa. Tämä huomio asettaa myös tämänhetkisen vastakkainasettelun paljon huomiota saaneen uusateismin ja evankelisen herännäisyyden nousun megakirkkoineen mielenkiintoiseen valoon.

3.2. PAINE, INGERSOLL JA HITCHENS YHDYSVALTALAISESSA VAPAA-AJATTELUSSA

Thomas Paine syntyi Englannin Thetfordissa vuonna 1737. Yhdysvaltoihin hän muutti Benjamin Franklinin suosituksesta marraskuussa 1774, eli vain pari vuotta ennen Yhdysvaltain vallankumouksen syttymistä. Hän sai toimittajan paikan Philadelphiassa *Pennsylvania Magazine*sta ja aloitti kirjallisen uransa samoihin aikoihin, kun suhteet Pohjois-Amerikan siirtomaiden ja kruunun kanssa kärjistyivät avoimeksi sodaksi.⁴⁵

Iso-Britannian sodat Euroopassa johtivat kruunun epäreiluiksi koettuihin toimiin myös uudella mantereella ja pian Painen muutettua Amerikkaan suhteet tulehtuivat avoimeksi väkivallaksi. Itsenäisyydestä puhuttiin kuitenkin vasta kuiskaillessa Painen julkaistua pamfletin *Common Sense*, jossa hän esitti välittömän itsenäistymisen ainoana oikeana tapana ratkaista konflikti. *Common Sense*stä tuli ennen näkemätön sensaatio ja Amerikan ensimmäinen *best seller*. Tilastot myydyistä kappalemääristä vaihtelevat. Jack Fruchtman Jr.⁴⁶ mainitsee esipuheessaan Thomas Painen koottuihin kirjoituksiin sen myyneen 150 000 kappaletta. Jacobyn mukaan⁴⁷ *Common Sense* myi 1770-luvun puoleen väliin mennessä 500 000 kappaletta, joka on sama lukema jonka Christopher Hitchens (2006) mainitsee teoksessa *Thomas Paine’s Rights of Man*. Bernard Vincent (2005) arvioi pamfletin levinneisyyttä seuraavasti:

”As far as sales were concerned [...] the figures are astounding: they mean that out of a total population of 2,5 million people (minus 500,000 black slaves, minus a great number of illiterate white people, minus children), at least some 500,000 Americans actually read *Common Sense*, i.e. practically all American adults then able to read: this was indeed, if one excepts the Bible, the first mass phenomenon in the history of literature.”⁴⁸

Vaihtelu arvioissa selittyy mm. sillä, että *Common Sense*stä liikkui pian sen julkaisemisen jälkeen monenlaisia ”piraattikopioita”, mikä tekee todellisen painosmäärän arvioimisen vaikeaksi. Yksi

⁴⁴ Emt., 35.

⁴⁵ Lexingtonin ja Concorden taistelut, joita on pidetty sodan ensimmäisinä aseellisinä selkkauksina, käytiin huhtikuussa 1775.

⁴⁶ Paine 2003, vii.

⁴⁷ Jacoby 2005, 35.

⁴⁸ Vincent 2005, 10.

seikka on kuitenkin kiistaton, Common Sensea luettiin ja sillä oli valtaisa vaikutus itsenäistymisen propagoimisessa.

Paine osallistui Yhdysvaltain vallankumoukseen jo sen alkuvaiheista lähtien, niin kirjoittajana kuin sotilaanakin. Common Sensen lisäksi hänen *The Crisis* –nimellä tunnettu itsenäisyysotaa kuvaavien ja kruunua vastustavien kirjoitusten sarja on myös koettu vapaustaistelun kannalta merkittäväksi. Painen asemaa kansalaisten silmissä vahvisti myös se, ettei hän hyväksynyt minkäänlaista rahallista korvausta kirjoittamistaan suosituista pamfleteista, vaan lahjoitti kirjoitustensa myynnistä saadut rahat itsenäisyysliikkeelle.

Ranskan vuoden 1789 vallankumouksen alkaessa Paine oli Englannissa, mutta päätti pian jatkaa vallankumouksellisen elämää. Ranskaan saavuttuaan hänet valittiin kansalliskokouksen jäseneksi yhtenä harvoista ulkomaalaisista edustajista. Ennen Ranskaan saapumistaan hän oli puolustanut sitä kaksiosaisessa pamfletissaan *Rights of Man* (1791 ja 1792), jonka hän kirjoitti vastauksena Edmund Burken hyökkäykselle vallankumousta vastaan. *Rights of Man* on samalla valistushengen mukainen universaalien ihmisoikeuksien puolustus aristokratiaa ja monarkistista valtiomuotoa vastaan. Teos oli myynnillisesti menestys Englannissa ja Yhdysvalloissa siitä huolimatta, että Englannissa se kiellettiin virallisesti ja johti Painen tuomitsemiseen maanpetoksesta.

Ranskassa Paine äänesti kansalliskokouksessa syrjäytetyn kuningas Louis XVI:n julkista mestautamista vastaan, jonka ansiosta hän joutui valtaan nousseiden jakobiinien mustalle listalle. Hänet teljettiin Luxembourgin vankilaan Maximilien Robespierren käskystä. Paine istui sellissä lähes vuoden ja kävi kahdesti lähellä kuolemaa. Hän selvisi kuitenkin elossa ja vapautui pian Robespierren kaatumisen jälkeen. Paine ei luovuttanut vallankumouksen ideaalien suhteen ja hänet palautettiin kansalliskokoukseen.

Yhdysvalloissa Painen maine alkoi kärsiä Ranskan vallankumouksen suosion menetettyä oikeuksensa yhdysvaltalaisen silmissä. Lopullisesti Painen maine romahti hänen ennen vankilaan joutumista aloittamansa ja sieltä vapauduttuaan jatkamansa *The Age of Reasonin* (osa I, 1794; osa II, 1795 ja osa III, 1807) sanoman johdosta. Teoksessa hän kritisoi voimakkain sanankääntein kaikkia institutionaalisia, ilmestyksellisiin tarinoihin perustuvia uskontoja. Yhdysvalloissa yleisöä loukkasivat eniten Painen kristinuskoa vastaan kohdistamat argumentit, jotka perustuivat Raamatun tarinoiden yksityiskohtaiselle historialliselle kritiikille. Vaikka samanlaista kritiikkiä oli esiintynyt ennenkin, erityisesti englantilaisen eliitin keskuudessa, ei amerikkalainen yleisö ollut valmis hyväksymään Painen pyhiä tekstejä kohtaan kohdistamaa ivaa.

Paine suljettiin käytännössä ulos perustajaisien kaanonista hänen omana elinaikanaan.⁴⁹ Vain harvat Painen vaikutusvaltaisista ystäväistä pitivät hänen puoliaan, Painen palattua Yhdysvaltoihin Ranskasta vuonna 1802 (yksi uskollisista oli vuonna 1800 presidentiksi valittu Jefferson, joka esitti itse Painelle kutsun palata takaisin). Amerikkalainen yleisö ei ollut valmis hyväksymään uskonnonvastaisuutta kansallisissa ikoneissaan.

⁴⁹ Jacoby 2005, 60-65.

Huolimatta vihamielisestä vastaanotosta, jonka Paine kohtasi Yhdysvalloissa uskonnollisen radikalisminsa johdosta, ei yhdysvaltalainen uskonnollinen kulttuuri ollut täysin sulkeutunut uusilta vähemmän dogmaattisilta aatteilta. Jacoby kertoo eräästä merkittävästä muutoksesta amerikkalaisessa uskonnollisessa kulttuurissa, joka tulisi vaikuttamaan 1800-luvun vapaa-ajattelun kulta-ajan syntymiseen:

”Liberal Protestantism in America, by virtue of its opposition to state-established churches, fitted comfortably into and made a major contribution to the secularist foundation of the republic. Another way of looking at Unitarianism is that it moved religion itself into the camp of Enlightenment rationalism. Men like [Reverend] Bentley believed as deeply in freedom of thought and of speech as they did in freedom of conscience; at the core of their religion lay not an unquestioning faith but a deep reverence for their power of the human mind and the value of human doubt.”⁵⁰

Thomas Painen elämä kuvastaa kahden vastakkaisen suuntauksen samanaikaista vaikutusta amerikkalaisessa uskonnollisessa ilmapiirissä: ensinnäkin, uskollisuutta perinteisiin uskonnollisiin instituutioihin ja toiseksi, hiljaista muutosta dogmaattisesta uskonnollisuudesta kohti liberaalimpaa uskonnollisuutta, joka konkretisoitui unitarismin ja universalismin suosion nousemisessa.

Painen muistoa vaalivat hänen kuolemansa jälkeen vain harvat. Uuden vuosisadan merkittävimpiä poliittisia kysymyksiä olivat naisten yhteiskunnallinen asema sekä orjainstituution lakkauttaminen (joka johti sisällissotaan 1860-luvulla). Jacoby huomauttaa, että Painen edustama vapaa-ajattelu oli tuona aikana kuitenkin suosiossa kansalaisliikkeiden radikaaleimmissa piireissä.⁵¹ Esi-merkkinä tästä käy konservatiivien vihaama Garrison, joka uskonnollisen radikalisminsa lisäksi ajoi päättäväistä taistelua orjuutta vastaan. Garrisonin on todettu lukeneen myös Painen teoksia ja Jacobyn mukaan hän jakoi monia Painen uskonnollisista vakaumuksista.⁵² Muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta, Paine ei ollut voimakkaasti esillä julkisessa keskustelussa pian kuolemansa jälkeen.

Jacobyin mukaan karkeasti arvioiden vuosien 1875—1914 välinen aika oli todellista kulta-aika vapaa-ajattelulle yhteiskunnallisena liikkeenä Yhdysvalloissa.⁵³ Vapaa-ajan kulta-ajan koittaminen ei tarkoittanut sitä, että sekulaarit ideat olisivat syrjäyttäneet tyystin uskonnolliseen maailmankatsomukseen kuuluvat uskomukset. Jacoby tarkoittaa kulta-ajalla enemmän sitä, että rationalistiset ja uskonnonvastaiset argumentit levisivät laajemmalle ja tavoittivat suuremman yleisön kuin ennen. Kulta-ajan syntyyn vaikutti uusien Puolasta ja Venäjältä maahan muuttaneiden siirtolaisten uskonnottomuus sekä rationalististen ja uskonvastaisten argumenttien vahvistunut asema julkisessa keskustelussa.⁵⁴

Ajan merkittävin yksittäinen vapaa-ajattelija Yhdysvalloissa oli eversti Robert Green Ingersoll (1833—1899), joka tunnettiin myös nimellä ”The Great Agnostic”. Tuoreessa Ingersollista kerto-

⁵⁰ Jacoby 2005, 52.

⁵¹ Emt., 71.

⁵² Emt., 72-73.

⁵³ Emt., 151.

⁵⁴ Emt., 152—153.

vassa elämäkerrassa Jacoby esittää Ingersollin olleen yksi kahdesta merkittävimmästä vaikuttajasta yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun historiassa (toisen ollessa Paine).⁵⁵ ”Suurena Agnostikkona” tunnettu sekulaari saarnaaja oli myös kuuluisa lakimies, jonka lupaava poliittinen ura tyssäsi hänen maineeseen julkisena kuvainraastajana. Hän ei ollut pamfletisti kuten Paine, vaan tuli kuuluisaksi julkisena oraattorina. Ingersollin puheet olivat suuria tapahtumia ja ihmiset saapuivat pitkienkin matkojen päästä seuraamaan niitä.

Vapaa-ajattelun tradition kannalta on merkittävää, että Ingersoll näki paljon vaivaa Painen maineen palauttamiselle. Lukuisissa puheissaan hän puolusti Painen argumentteja ja pyrki palauttamaan hänen maineensa ansaitsemaansa asemaan kansallisessa vallankumoussankarien pantheonissa. Ingersoll kuvailee Painea kansanomaiseksi sankariksi, puheessaan *THOMAS PAINE* (1870):

“He had more brains than books; more sense than education; more courage than politeness; more strength than polish. He had no veneration for old mistakes—no admiration for ancient lies. He loved the truth for truth’s sake, and for man’s sake.”⁵⁶

Mikä vielä merkittävämpää tutkielman kannalta, Ingersoll oli ensimmäinen yhdysvaltalainen julkisuuden henkilö, joka pyrki muodostamaan vapaa-ajattelusta näkemyksensä mukaista ja tunnistettavaa ajatustraditiota, joka toimi vaihtoehtona uskonnollisille katsomuksille. Tietyssä mielessä Ingersoll voidaan nähdä yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun ja sekularismin isähahmona, sillä hän toi käsitteet julkiseen keskusteluun ensimmäisenä. Paine ei koskaan puhunut itsestään vapaa-ajattelijana tai sekularistina, mutta kuolemansa jälkeen ja Ingersollin vaikutuksesta hänkin löysi paikan tradition kaanonissa.

Jacoby kuvailee Ingersollin ajattelua historiallisessa kontekstissa seuraavasti: “Ingersoll bridged the gap between the theoretical deism of the Enlightenment and the practical freethought, focusing on specific social problems, that defined the late-nineteenth-century movement”⁵⁷. Ingersoll jatkoi Painen aloittamaa institutionaalisen uskonnon kritiikkiä, syventäen retoriikkaa ihmisten jokapäiväiseen elämään kuuluvilla kysymyksillä perheestä, kulttuurista ja aikansa tavoista. Holyoaken tavoin hän myös antoi oman panoksensa sellaisten käsitteiden kuten vapaa-ajattelu, sekularismi ja agnostisismi määrittelemiseen.

Ingersoll toi myös mielenkiintoisella tavalla uskontoa kritisoivat argumentit julkiseen keskusteluun aikansa johtavien uskonnollisten oppien edustajien kanssa.⁵⁸ Hänen suhteensa vaikutusvaltaisiin julkisiin saarnamiehiin (jotka olivat aikansa tunnetuimpia julkkiksia) vaihtelivat suorasanaisesta vihamielisyydestä varsin ystävällisiin sananvaihtoihin. Kuuluisin yksittäinen tapaus oli Ingersollin (osittain ristiriitainen) suhde yhteen aikansa kuuluisimpaan saarnaajaan, Henry Ward

⁵⁵ Ks. Jacoby 2013, 1; ja Jacoby 2005, 157.

⁵⁶ Ingersoll 2009a, 122.

⁵⁷ Jacoby 2005, 157-158.

⁵⁸ Ingersollin koottujen puheiden, haastattelujen ja lehtiartikkelien 12-osainen kokoelma sisältää kymmeniä eri saarnaajille, uskonnollisille kokouksille ja muille uskonnollisille tahoille osoitettuja kirjoituksia ja artikkeleita.

Beecheriin. H. W. Beecher oli kuuluisan Lyman Beecherin poika, mutta hänen uskonnollinen vakaumuksensa oli isänsä helvetinpelkoon perustuvaa kalvinismia huomattavasti liberaalimpi.⁵⁹ Ingersoll ja H. W. Beecher olivat aikansa suuria julkikkia ja heidän välinen keskinäiseen kunnioitukseen perustuva suhde oli sanomalehtien juorupalstojen keskeisiä mielenkiinnonkohteita.

Jacobyin mukaan Ingersollin julkinen suosio perustui ennen kaikkea hänen maineeseensa poliittisena oraattorina.⁶⁰ Ingersoll itse oli vakaumuksellinen republikaani, joka vaali Lincolnin orjuuden vastaista ajattelua. Vaikka hänen julkinen uransa keskittyi lopulta uskonnollisten kysymysten tarkastelemiselle ja sekulaarien arvojen puolustamiselle, jatkoi hän samalla poliittisten aiheiden kommentoimista.

Ingersoll ei ole laajasti tunnettu henkilö nykyään, mutta vapaa-ajattelijat (kuten Jacoby) ovat viime aikoina kiinnittäneet häneen enemmän huomiota. Ingersoll on silti mielestäni aivan olennainen persoona yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun ymmärtämisen kannalta. Ensimmäinen syy tähän on se, että hän on Painen aloittaman tradition jatkaja. Ingersoll korosti itse Painen asemaa Yhdysvaltain historiassa, tarkastellen kuitenkin tämän ajatuksia kriittisestä näkökulmasta. Samoin hän jatkoi Painen näkemyksen siitä, että uskonnollisesti radikaalit ajatukset eivät saaneet olla vain eliittien ulottuvissa, niiden tuli olla vapaasti kaikkien tavoitettavissa. Molemmat myös uhrasivat lupaa poliittisen uransa vakaumustensa puolesta.

Toiseksi, sen lisäksi että Ingersoll ajoi omaa henkilökohtaista käsitystään sekularismista, hän myös pyrki rakentamaan kuvaa vapaa-ajattelun historiallisesta traditiosta, sankareineen ja yhteisine periaatteineen. Paine ei näin toiminut, hän mainitsee teoksissaan nimeltä vain muutaman esikuvan ja hänen ajatteluunsa vaikuttaneet filosofiat ja filosofit on luettava rivien välistä. Lopuksi, Ingersollin retoriikka edustaa historiallisesti vapaa-ajattelulle tärkeää aikakautta, vapaa-ajattelun kulta-aikaa. Ingersollin uskontoa ja sekularismia koskevat argumentit ovat huomattavasti Painen argumentteja aggressiivisempia. Tästä huolimatta ne tavoittivat suuren yleisön ja toistettiinpa niitä jopa valtavirtamediassa.

Susan Jacoby tiivistää teoksessaan *The Great Agnostic* Ingersollin merkityksen omana aikanaan seuraavasti:

”Ingersoll labored mightily to cut through the layers of religious treacle that separated Americans of his country’s second century, for all their more advanced technology, from the Enlightenment rationalists who wrote a founding document beginning with the words ‘We the People’ rather than with acknowledgment of gratitude and servitude to some divinity. He was the missing link between the revolutionary generation and millions of late nineteenth-century Americans, whether born in the New World or the Old, who had forgotten or never knew that their nation was built on the premise of human, not divine, authority.”⁶¹

⁵⁹ Debby Applegate (2006) on kirjoittanut H. W. Beecheristä Pulitzer-palkinnon voittaneen elämäkerran *The Most Famous Man in America*, jossa kuvataan etenkin 1800-lopun kalvinistista herätysliikettä värikkäällä tavalla.

⁶⁰ Jacoby 2005, 166-168.

⁶¹ Jacoby 2013, 197.

Jacoby kritisoi myös 2000-luvun ateisteja ja sekularisteja siitä, että he tavallisesti unohtavat Ingersollin aseman vapaa-ajattelun traditiossa, nostaen nimekkäämpiä filosofejä hänen edelleen. Sarkastisesti Jacoby toteaa Ingersollin olevan epämuodikas uskonnottomien parissa koska hänen lempinimensä viittaa agnostisismiin ateismin sijasta.⁶²

Koska ko. tutkielmassa on mahdotonta kattaa vapaa-ajattelua Amerikassa kokonaisuudessaan, rajoitan tradition tarkastelun vain kolmen keskeisen henkilön kautta. Paine edustaa vapaa-ajattelua Yhdysvaltain historian alkumetreillä ja hänen asemansa uskonnottomien keskuudessa tuntuu kiistattomalta. Ingersoll puolestaan tarjoaa mielenkiintoisen ikkunan vapaa-ajattelun kulta-aikaan ja toimii aktiivisena tradition propagoitsijana. Ingersollin asema valtavirtaisen historiankirjoituksen marginaalissa on mielestäni myös seikka, joka tekee hänestä mielenkiintoisen tapauksen tutkittavaksi. Viimeiseksi, tahdon nostaa esiin ajankohtaisen vapaa-ajattelun tradition edustajan. Christopher Hitchens edustaa yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun eliittiä 2000-luvun alussa ja hänen ajattelunsa tarjoaa mielestäni mielenkiintoisen näkemyksen aikamme uskonnollisten ja sekulaarien arvojen vastakkainasettelusta.

Christopher Hitchensin kirjallinen ura alkoi 70-luvulla ja päättyi vuonna 2012, pian hänen kuolemansa jälkeen julkaistuun teokseen *Mortality*. Lyhytkin vilkaisu hänen kirjalliseen tuotantoonsa paljastaa siitä kaksi välitöntä huomiota: ensinnäkin, Hitchens oli poikkeuksellisen tuottelias kirjoittaja ja toiseksi, hänen kirjoituksensa kattavat erittäin laajan aiheskaalan. Hitchensin maine perustuu pitkälti hänen poliittista korrektiutta kohtaan tuntemaansa välinpitämättömyyteen, joka on tullut ilmi niin hänen ironiaa tihkuvassa retorisessa tyyliässä, kuin tabuja varomattomassa asenteessaan. Hitchens kritisoi aikansa vaikutusvaltaisia ikoneita Äiti Teresasta Bill Clintoniin. Uransa loppupuolella hän keskittyi uskonnollisten auktoriteettien ja uskomusten vastustamiseen. Hitchensin teokset ovat saapuneet viimeistään 2000-luvun alussa myös eurooppalaisen ja suomalaisen yleisön tietoisuuteen. Hitchens oli yksi aikansa näkyvimmistä julkisista intellektuelleista Yhdysvalloissa. Hänet luetaan tavallisesti myös uusateismin keskeisiin johtohahmoihin.

Hitchens aloitti kirjallisen uransa Englannissa. Hän tuli tunnetuksi retorisesti lahjakkaana vasemmistolaisena lehtimiehenä. Hitchens liittyi kansainvälisiin sosialisteihin opiskellessaan Oxfordin Balliolissa. Tärkein hänen poliittiseen radikalismiin vaikuttanut ilmiö oli vuosi 1968 ja sen aikana tapahtuneet poliittiset mullistukset. Hän kuvailee kyseisen vuoden merkitystä identiteetilleen omaelämäkerrassaan *Hitch-22* (2010):

”There were people of the Sixties, and then there were the ‘sixty-eighters’ or, if you wanted to be more assertively Marxist and internationalist about it, *les soixante-huitards*. I was one of those who desired to be a bit more assertively Marxist and internationalist about it. After all, to be a mere ‘Sixties’ person, all you needed was to have been born in the right year, and to be available for what I once heard called “the most contemptible solidarity of all: the generational.”⁶³

⁶² Emt.

⁶³ Hitchens 2010, 85.

Thatcherin valtaannousun aikoihin Hitchens oli menettänyt uskonsa vasemmistolaiseen politiikkaan tavalla jolla se materialisoitui englantilaisessa työväenliikkeessä ja päätti sen johdosta muuttaa—esikuvansa Thomas Painen tavoin—Yhdysvaltoihin. Aluksi vierailut uudella mantereella olivat väliaikaisia, mutta vuonna 1981 muutosta tuli pysyvä. Saavuttuaan Amerikkaan Hitchens jatkoi työtään journalistina, kirjoittaen uransa aikana lukuisiin eri julkaisuihin, kuten *The Nationiin*, *Vanity Fairiin* ja *The Times Literary Supplementiin*. Hitchensista tuli virallisesti Yhdysvaltain kansalainen vuonna 2007. Journalistisesta työstään Hitchens sai tunnustusta jo elinaikanaan lukuisten alan eri palkintojen muodossa.⁶⁴ Yhdysvaltoihin muutettuaan hän toimi myös Berkleyn, Pittsburghin sekä New School of Social Researchin (New York) yliopistoissa vierailevana professorina. Läpi 2000-luvun aina kuolemaansa asti Hitchens esiintyi taukoamatta julkisissa tilaisuuksissa ja etenkin väittelyissä puolustaen uskonnotonta käsitystä moraalista, yhteiskunnasta ja elämästä. Hitchens kuoli syöpään vuonna 2011. Juuri ennen kuolemaansa hänen kunniakseen nimettiin myös asteroidi, ”57901 Hitchens”.⁶⁵

Hitchensin maine perustuu hänen asemaansa julkisena intellektuellina ja kuvainraastajana. Hän esiintyi aktiivisesti julkisuudessa kirjoitustensa, televisioesiintymisten sekä (Amerikassa yhä suosittujen) väittelytilaisuuksien kautta. Hitchens kritisoi teoksissaan vaikutusvaltaisia henkilöitä Äiti Teresasta Bill Clintoniin. Hän ei epäröinyt vastustaa edes ystäviään tai sukulaisiaan mikäli periaatteellisissa kysymyksissä syntyi vastakkainasetteluja.⁶⁶ Lisäksi hän kirjoitti lukuisia kirjallisuuskriittisiä artikkeleita ja esseitä, mukaan lukien lyhyet elämäkerrat George Orwellista, Thomas Jeffersonista sekä Thomas Painesta, joita hän syvästi arvosti.

Vuosikymmenenä ennen kuolemaansa Hitchens keskittyi suurimpaan haasteeseen kenelle tahansa ikonoklastille, persoonallisen Jumalan vastustamiselle. Yhdessä Richard Dawkinsin, Daniel Dennettin, Sam Harrisin, Michel Onfrayn, ym. kuuluisien uskontokriitikoiden kanssa hänestä tehtiin johdannossa viittaamani uusateismin keulahahmo. Hitchens kirjoitti bestselleriksi välittömästi nousseen teoksen *God Is Not Great* vuonna 2007. Teoksessa hän kokoaa uskontokriittikkinsä tärkeimmät argumentit, esittäen uskonnon olevan haitallinen voima ihmiskunnan hyvinvoinnin ja kehittymisen kannalta.

Koska Christopher Hitchensin kuolemasta on kulunut vasta muutama vuosi, on hänen jättämänsä intellektuaalisen ja argumentatiivisen perinnön historiallista merkitystä vaikea, ellei mahdoton arvioida. Hän on kuitenkin mielenkiintoinen ja merkittävä hahmo amerikkalaisen vapaa-ajattelun kannalta sen johdosta, että hän edustaa tämänhetkistä suuntausta uskontokriittisessä keskustelussa, joka vaikuttaa huomattavasti kärjistyneen post-9/11. Hitchens on samalla todennäköisesti

⁶⁴ Palkintoihin kuuluu mm. Lannan Foundationin tietokirjallisuuspalkinto 1991 sekä National Magazine Awards 2007 palkinto, kolumnistien ja kommentaattoreiden sarjassa.

⁶⁵ Asteroidin tarkemmat tiedot verkossa: <http://comets-asteroids.findthe-data.org/1/60913/57901-Hitchens-2002-CH275>.

⁶⁶ Hitchens torjui Gore Vidalin hänelle antaman tittelin intellektuaalisen perinnön jatkajana sekä otti julkisesti yhteen veljensä Peter Hitchensin kanssa uskonnon asioissa.

kuuluisin ja eniten julkisuudessa ollut uskontoa vastaan argumentoinut julkinen hahmo, tosin Richard Dawkins on eurooppalaiselle yleisölle todennäköisesti yhtä tuttu tai tutumpi ”uusateisti”.

Hitchensin argumentointi on 2000-luvun kuuluisista uskontokriitikoista selvimmin yhdistettävissä laajempaan vapaa-ajattelun traditioon, sillä uusateisteista hän tuo johdonmukaisimmin retoriikassaan esiin argumenttinsa historiallisen taustan. Dawkins ja Dennett ovat luonnontieteilijöitä ja he käsittelevät uskontoa tieteellisenä hypoteesina. Hitchens on kiinnostuneempi historiallisista taustoista, väittelyistä ja uskonnon ja maallisen dialektiikasta. Ingersollin tapaan myös Hitchens tunnustautuu Thomas Painen perinnön jatkajaksi. Kuvaillessaan Painen historiallista merkitystä vapaa-ajattelun tärkeänä hahmona Hitchens toteaa *Thomas Paine's Rights of Man* (2006) lopussa: ”In a time when both rights and reasons are under several kinds of open and covert attack, the life and writings of Thomas Paine will always be part of the arsenal on which we shall need to depend.” Sitaatti korostaa ensinnäkin sitä, että Paine todella nauttii erityistä asemaa uskontokriittisen perinteen sisällä Yhdysvalloissa. Samalla se tuo ilmi toisen vapaa-ajattelun traditiota leimaavan ominaisuuden, nimittäin luottamuksen argumentaatioon uskonnollisten kiistojen oikeana taistelukenttänä.

4. VAPAA-AJATTELU JA SEKULARISMI KÄSITTEINÄ

4.1. VAPAA-AJATTELU INTELLEKTUAALISENA VASTARINTANA

Jo sanamuoto *vapaa-ajattelu* (*Freethought*) ehdottaa vastakkainasettelua vapaan ja jollain tavalla rajoitetun ajattelun välillä. Kirjoitusasu ehdottaa kuin itsestään kysymystä: *mistä* ajattelun tulisi olla vapaata? Collins vertaa ajattelua ja tiedettä (joilla hän katsoo olevan läheinen suhde toisiinsa) maalaustaiteeseen.⁶⁷ Analogian tarkoituksena on osoittaa että molemmat ovat taiteen lajeja, jotka kehittyäkseen tarvitsevat vapauden erilaisten ilmaisutapojen esittämiseksi. Ne eivät myöskään voi edistyä, mikäli niiden harjoittamisen täydellistä vapautta rajoitetaan. Tieteellisen kehityksen alkuvaiheista Collins toteaa:

”Thus before the Restoration of Learning, when men were subject to the Impositions of Priests, a prodigious Ignorance prevail’d. And when they began to think, their first Notions were rude and imperfect, and Time and Pains were necessary to bring them to that degree of Justness they are at present.”⁶⁸

Collins esittää kuva menneisyydestä pappien hallitseman tietämättömyyden aikana. Hän ei vastusta kristinuskoa itsessään, mutta kiistää pappien ja kirkon monopolin Raamatun tulkittamisessa. Collinsin mukaan Raamatun tarinoiden syvälinen ymmärtäminen vaatii lukijalta laajaa perehtymistä tieteelliseen tutkimukseen. Tästä syystä ajattelun ja tutkimuksen vapautta ei tulisi mitenkään rajoittaa.

Collinsin argumentti tuntuu nykyään vieraalta, sillä hänen käsityksensä tieteellisestä tiedosta ja sen kehityksestä, luonnollisen todellisuuden rakenteesta ja dynamiikasta, sekä teologisista kysymyksistä ovat vanhentuneita. Tästä huolimatta, on tärkeä huomata että jo hän katsoi juuri *uskonnollisten* auktoriteettien ja kristillisten dogmien edustavan suurinta uhkaa vapaalle rationaaliselle ajattelulle ja tieteelliselle edistykselle.

Hieman tuoreempi määritelmä vapaa-ajattelusta intellektuaalisena vapautena löytyy kuuluisan englantilaisen radikaalin, George Jacob Holyoaken (1817—1906) kirjoituksista. Vapaa-ajattelu tarkoittaa hänen mukaansa intellektuaalista asennetta, jonka keskeiset tunnuspiirteet ovat täydellinen vapaus *kaikista* ajattelua ja mielipiteen ilmaisua rajoittavista normeista ja instituutioista. Olennaisia vapaa-ajattelun ominaisuuksia ovat myös peloton ja ”miehekäs” intellektuaalinen asenne, yhdistettynä muiden mielipiteiden kunnioittamiseen. Tämä vapaa ja peloton järjen käyttäminen edustaa Holyoakelle kaiken inhimillisen edistyksen ennakkoehtoa.⁶⁹

Holyoaken määritelmässä vapaa-ajattelijalla on rohkeus ja itsenäisyys ajattelijana. Hän ei koe olevansa sidottu aikansa vakiintuneisiin normeihin, mikä tekee vapaa-ajattelijasta usein yhteiskunnallisen toisinajattelijan:

⁶⁷ Collins 1713, 6-9.

⁶⁸ Emt., 8.

⁶⁹ Holyoake 2011, luku 3.

"True free thought requires special qualities to insure itself acceptance. It must be owned that the thinker is a disturber. He is a truth-hunter, and there is no telling what he will find."⁷⁰

Vapaa-ajattelija ymmärtää, että hänen oma ajattelemisen ja mielipiteen ilmaisemisen vapaus voi toteutua vain, mikäli sama oikeus koskee jokaista yhteiskunnan jäsentä tasa-arvoisesti. Tämä periaate erottaa vapaa-ajattelijan puhdasoppisesta uskovaaisesta:

"An inalienable attribute of free thought, which no theology possesses, is absolute toleration of all ideas put forward in the interests of public truth, and submitted to public discussion. The true free thinker is in favor of the free action of all opinion which injures no one else, and of putting the best construction he can on the acts of others, not only because he has thereby less to tolerate, but from perceiving that he who lacks tolerance towards others has to claim for the tolerance of his own. The defender of toleration must himself be tolerant."⁷¹

Vapaa-ajattelija uskoo julkisen keskustelun vapauteen edistystä edesauttavana asiana. Näkemys perustuu käsitykseen argumentaation rationaalisuudesta, jonka mukaan väärä tai epätosi mielipide ei ole vaarallinen, sillä se kumotaan aina vahvemmillä argumenteilla. Sananvapauden periaate on ehdoton, sen tulee olla olemassa vain puhtaassa, rajoittamattomassa muodossaan.

Jotta voisimme ymmärtää Holyoaken argumentin todellisen merkityksen omana aikana, on syytä muistaa että Holyoake julkaisi ajatuksensa aikana jolloin ihmisiä tuomittiin vankilaan jumalanpilkasta sekä kiellettyjen kirjojen painamisesta ja levittämisestä. Holyoaken merkitystä vapaa-ajattelun historian kannalta korostaa sekin, että hän oli itse viimeinen Englannissa jumalanpilkkalakien perusteella vankilaan tuomittu henkilö.

Holyoaken määritelmä vapaa-ajattelusta vastustaa auktoriteettien seuraamista intellektuaalisessa toiminnassa. Vapaa-ajattelu ei kuitenkaan mene tätä pidemmälle, se ei vielä johda johonkin tietynlaiseen maailmankatsomukseen tai ideologiaan. Vapaa-ajattelun käsite sulkee ulos kaiken dogmaattisuuden, mutta ei ehdota toista koherenttia uskomusjärjestelmää sen tilalle.

Edellä kuvailtu vapaa-ajattelun määritelmä sulkee ulkopuolelleen varsin vähän. Jos sen perusteella lähtisimme kirjoittamaan vapaa-ajattelin tradition historiaa, sisältäisi tämä kirjoitus lähes jokaisen omalle ajalleen vallankumouksellisia ajatuksia esittäneen historiallisen henkilön. Charles Bradlaugh tuntui päätyneen samanlaiseen päätelmään. Bradlaughin (aliakseltaan "Iconoclast") editoimassa teoksessa *Ancient and Modern Celebrated Freethinkers* (1877) rakennetaan vapaa-ajattelun kaanonin historiallisesti tärkeistä ajattelijoina. Vapaa-ajattelijoina nimetään Epikuroksesta Descartesiin, Voltairesta Spinozaan ja Humesta Paineen.⁷² Heitä yhdistää (sen lisäksi että ovat kaikki miehiä) oikeastaan vain se, että heidän esittämänsä argumentit sotivat oman aikansa status quota vastaan ja herättivät vastarintaa arvokonservatiivisissa piireissä.

⁷⁰ Emt.

⁷¹ Emt.

⁷² Länsimaiseen uskontokriittisen ajattelun historiaan perehtyessäni olen huomannut, että mainituista ajattelijoina etenkin Spinozalla ja Humella on ollut erityisen tärkeä merkitys uskonnollisten pyhien tekstien kritiikin filosofisen perustan luomisessa. Spinozan vaikutus tulee ilmi siinä että hänen päättelynsä johti jumalan käsitteen uudelleen ymmärtämiseen tavalla, joka murensi auktoriteetin pyhiltä teksteiltä ja hierarkkisilta uskonnollisilta instituutioilta. Hume puolestaan vaikutti ratkaisevalla tavalla Raamatun kriittisen tekstuaalisen arvioimisen vakiintumiseen keskustelussa.

Ongelmana tässä laajassa selityksessä vapaa-ajattelusta on se, että sallivuudessaan tuntuu hajoavan kokonaan käsiin. Mikä on tärkein vapaa-ajattelijan määrittelevä ominaisuus? Jos se on rohkeus ajatella itsenäisesti, jokainen filosofi on määritelmällisesti vapaa-ajattelijä. Holyoaken määritelmässä vapaa-ajattelijä kuitenkin vaikuttaisi olevan yhteiskunnallisesti aktiivinen ja kantaaottava toimija filosofin asemansa lisäksi. Jos kriteerinä on toisinajattelu ja vapaan ajattelun ja mielipiteen vaihdon julkinen puolustaminen, käsite alkaa jo saamaan jonkinlaisen tunnistettavan muodon. Tämä rajausta saattaisi kuitenkin sulkea muutaman Bradlaughin sankareista vapaa-ajattelun ulkopuolelle.

Vapaa-ajattelun määrittelemistä intellektuaaliseksi asenteeksi, joka edellyttää ajattelun ja mielipiteiden vaihdon vapautta vastustavien normien ja instituutioiden aktiivista ja julkista periaatteellista vastustamista, voitaisiin kutsua näin ollen *filosofiseksi vapaa-ajatteluksi*. Tällainen määritelmä on sävyltään varsin positiivinen ja se korostaa vapauden arvoa filosofisen arvohierarkian korkeimpana ihanteena. Samalla se on periaatteessa historiallisesti sitoutumaton ennalta määrättyyn aikaan tai paikkaan. Vapaa-ajattelu asettuisi tässä mielessä vastakkain kaikenlaisen dogmaattisuuden ja puhdasoppisuuden kanssa, oli se uskonnollista, poliittista, jne.

4.2. VAPAA-AJATTELU YHTEISKUNNALLISENA LIIKKEENÄ

Tämän luvun alussa esittämässäni lyhyessä historiallisessa katsauksessa esitin vapaa-ajattelun ympärille muodostuneen myös yhteisöllistä toimintaa, etenkin vapaa-ajattelun kulta-ajaksi nimettyä ajanjaksona. Vapaa-ajattelijoina itsensä identifioituvat ovatkin perustaneet yhdistyksiä, kerhoja, sanomalehtiä ja muuta toimintaa länsimaissa jo ainakin parin sadan vuoden ajan. Suomessa vapaa-ajattelu liitetään varmasti helpoiten Vapaa-ajattelijain Liittoon, joka on sekulaareja ja uskonnonvastaisia arvoja yhteiskunnallisella tasolla ajava ryhmittymä. Vastaavanlaisia kansallisia ja kansainvälisiä liittoja on olemassa lukemattomia ja ne useimmiten tähtäävät sekulaarin valtiomuodon ja humanistisen etiikan puolustamiseen.

Yhteiskunnallisena liikkeenä vapaa-ajattelu yhdistyy usein lähes synonyymien kaltaisesti sekularismiin. Näin on ollut jo englantilaisen sekularismin kulta-ajan jälkeen, vaikka onkin huomattava että käsitteiden yhdistäminen on vastoin sekularismin käsitteen keksijän alkuperäistä tarkoitusta. Holyoake keksi sekularismin käsitteen juuri erottaakseen sekulaareihin arvoihin perustuvan poliittisen ideologiansa väljemmästä vapaa-ajattelun käsitteestä.

Ajattelun vapaus edustaa Holyoakelle intellektuaalisen ja yhteiskunnallisen edistyksen ennakkoehtoa, mutta ei siihen automaattisesti johtavaa periaatetta. Esseessään *English Secularism* (2011) hän kritisoi vapaa-ajattelijoina liiallisesta keskittymisestä ajatteluun ja mielipiteen ilmaisemista vastustavien instituutioiden kritisoimiselle, vaatien heiltä kunnianhimoisempaa oman positiivisen vaihtoehdon esittämistä vastustettavien mallien tilalle. Tämän ongelman ratkaisemiseksi Holyoake omaksui vuonna 1851 sekularismin käsitteen kuvaamaan maallisiin arvoihin perustuvaa moraalista ja poliittista ideologiaansa. Vapaa-ajattelu toimii sekularismin ennakkoehtona, mutta sekularismi edustaa askelta negatiivisesta oman positiivisen arvojärjestelmän muodostamiseksi.

Holyoake tiivistää oppinsa seuraavalla tavalla: "Secularism is a code of duty pertaining to this life, founded on considerations purely human, and intended mainly for those who find theology indefinite or inadequate, unreliable or unbelievable."⁷³ Vaikka sekularismi asettuu vastakkain teologian kanssa, sen perustavimmat periaatteet noudattavat omaa itsenäistä logiikkaansa:

"Its essential principles are three:

1. The improvement of this life by *material* means.
2. That science is the available Providence of man.
3. That it is good to do good. Whether there be other good or not, the good of the present life is good, and it is good to seek that good."⁷⁴

Sekularismi ei tässä alkuperäisessä mielessä ole kiinnostunut metafysisistä kysymyksistä ja Jumalan olemassaolosta, vaan jättää ne omaan arvoonsa. Se sulkee filosofiset spekulatiot itsensä ulkopuolelle ja keskittyy edistämään inhimillistä hyvinvointia sekulaarina kysymyksenä. Lähestymistapa on hyvin pragmaattinen.

Uskontoa vastaan sekularismi asettuu siinä, että se kiistää moraalisen toiminnan perustuvan helvetinpelkoon tai yliluonnollista alkuperää oleviin moraalisääntöihin. Samalla sekularismin ennakkoehtona toimiva vapaa-ajattelu sulkee kaikki mahdolliset dogmaattisuuden muodot sekularismin ulkopuolelle, jättäen oven auki vain deismin kaltaisille henkilökohtaista kokemusta korostaville uskonnollisille käsityksille.

Holyoaken tapa määritellä vapaa-ajattelu ja sekularismi tekee selvän ja ymmärrettävän eron käsitteiden välille. Tästä huolimatta, hänen yrityksensä ei lopulta onnistunut erottamaan sekularismia vapaa-ajattelusta laajemman yleisön käsityksissä. Englantilaisen uskonnollisen radikalisminkin kulta-aika johti lukuisten uskontokriittisten yhteisöjen muodostamiseen ja ne omaksuivat yhtä lailla vapaa-ajattelun kuin sekularisminkin ideologiana nimeksi. Englantilaista 1700- ja 1800-lukujen poliittista ja uskonnollista radikalismia tutkinut Edward Royle yhdistää tietoisesti termit toisiinsa teoksessaan *Radicals, Secularists and Republicans* (1980):

"Thus 'Secularism' as a proper noun is that system of beliefs and organization which emerged in the 1850's, initially under the leadership of G. J. Holyoake; one thesis of this book is that it had little in practice to do with modern notions of the secular. 'Freethought' applies not to a mental process but to that historical phenomenon popularly known as 'freethought' in the days of Bradlaugh and Foote; it is virtually synonymous with Secularism."⁷⁵

Roylen määritelmä poikkeaa jyrkästi edellisessä alaluvussa esittämästäni filosofisen vapaa-ajattelun määritelmästä. Hän perustelee määritelmänsä sillä, että hänen näkökulmansa korostaa vapaa-ajattelua historiallisesti hyvin tarkasti rajattuna liikkeenä. Samalla hän jättää kuitenkin oven auki muille tulkinnoille.⁷⁶

Roylen määritelmän vahvuus on siinä, että se tekee vapaa-ajattelusta hyvin tunnistettavan ja rajatun käsitteen. Vapaa-ajattelu ja sekularismi viittaavat englantilaisen liberaalin radikalisminkin yhteen

⁷³ Emt., luku 6.

⁷⁴ Emt., luku 7.

⁷⁵ Royle 1980, xi-xii.

⁷⁶ Emt.

ilmentymään, 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Hän laajentaa näkökulmaa myös brittiläisestä kontekstista huomioidakseen sekularistisen ideologian leviämisen maailmanlaajuisesti. On silti huomattava, että Roylen määritelmä sulkee ulkopuolelleen laajan historiallisen tradition, jonka jatkajiksi vapaa-ajattelun kulta-ajan vapaa-ajattelijat ja sekularistit myös itse kokivat kuuluvansa.

Yhdysvaltalaista vapaa-ajattelua tutkinut Jacoby määrittelee vapaa-ajattelun myös yhteiskunnalliseksi ideologiseksi liikkeeksi, mutta hänen näkemyksensä on Roylen määrittelytapaa laajempi. Jacobyn kertomassa tarinassa vapaa-ajattelu on ollut merkittävä osa Yhdysvaltain intellektuaalista ja poliittista kulttuuria itsenäistymissodasta meidän aikoihimme asti. Myös Jacobyn tarinassa vapaa-ajattelu koki kukoistuskautensa yhteiskunnallisena liikkeenä 1800-luvun loppupuolella. Hän ei kuitenkaan yhdistä käsitettä ainoastaan tähän yhteiskunnalliseen ideologiseen liikkeeseen, vaan kuvaa kulta-aikaa vain yhtenä vaiheena tradition laajemmassa kehityskaaressa.

Jacoby nostaa esille erään mielenkiintoisen eron sekulaarien ja uskonnollisten liikkeiden välillä: päinvastoin kuin uskonnolliset liikkeet, vapaa-ajattelijat eivät koskaan ole olleet taipuvaisia tehokkaaseen organisoitumiseen. Vapaa-ajattelijat ja sekularistit ovat vastustaneet taipumusta keskusjohtoisten, hierarkkisten organisaatioiden muodostamiseen ja tarkasti määrätyn ideologian sanelemiseen. Tämän voi nähdä heikkoutena: "Secularist movements, with their generally loose, non-hierarchical organization, lack the power to hand down and disseminate their heritage in a systematic way."⁷⁷ Jacoby katsoo heikon organisoitumisasteen johtaneen sekularismin marginalisoitumiseen amerikkalaisessa historiallisessa identiteetissä. Poliittisen järjestäytyneisyyden puuttuminen voidaan myös nähdä toisesta näkökulmasta:

"The absence of a political focus—a problem unknown to anticlerical Europeans, who formed a political opposition to governments based on monarchy, narrow economic privilege, and church authority—is generally considered a weakness of the American free-thought movement. But this lack of identification with a particular political point of view or party was also a strength, in that it enabled freethinkers to exert a strong influence on other reform movements that were non-partisan in character."⁷⁸

Poliittisella kentällä jakaantunutta vapaa-ajattelua yhdisti Jacobyn mukaan tiettyihin perustaviin periaatteisiin nojaaminen, jota vapaa-ajattelijat pyrkivät edistämään omissa poliittisissa ympyröissään. Näihin kuuluivat vapaan taiteellisen ilmaisemisen puolustaminen, naisten oikeuksien ajaminen, kuolemanrangaistuksen vastustaminen ja julkisen koulutuksen tukeminen.⁷⁹

Jacobyn tarinassa vapaa-ajattelu ja sekularismi (joita ei eksplisiittisesti eroteta missään vaiheessa toisistaan) viittaavat löyhästi organisoituneeseen ja ideologisesti avoimeen traditioon, jonka nimissä on esiintynyt yhteiskunnallista ja poliittista organisoitumista, mutta joka lopulta on perustunut poliittisten vapausoikeuksien puolustamiselle ja uskonnon yhteiskunnallisen auktoriteetin vastustamiselle. Jacoby esittää vapaa-ajattelijat sosiaalisesti ja poliittisesti hajanaisena ryhmänä,

⁷⁷ Jacoby 2005, 103.

⁷⁸ Emt., 154.

⁷⁹ Emt.

joka on yhdistänyt voimansa vain silloin, kun sen kannattamat perusperiaatteet ovat olleet uhattuna. Selvimmin tämä on tullut ilmi niissä lukuisissa tapauksissa, kun uskonnolliset instituutiot ovat vaatineet erityiskohtelua tai verovaroin maksettavia etuja valtiolta:

”But freethinkers, secularists, rationalists, infidels, agnostics, and atheists---whatever they call themselves or are called by others---have always taken the position that the American government has no business spending any money on any institution whose purpose is the promotion of any religion.”⁸⁰

Lisäksi, kaikkia vapaa-ajattelijoina yhdistävä periaate on aina ollut, ainakin Yhdysvalloissa, valtion ja kirkon erottaminen toisistaan⁸¹. Jacobyn vapaa-ajattelijat ovat näin ollen organisoitumiseltaan ja yhteiseltä identiteetiltään huomattavasti Roylen määrittelemää vapaa-ajattelua löyhempi, mutta silti selvästi tunnistettava yhteiskunnallinen ja filosofinen liike.

Vapaa-ajattelun ja sekularismin ymmärtäminen yhteiskunnallisena poliittisena liikkeenä on tärkeä näkökulma vapaa-ajattelun tradition ymmärtämisessä, sillä uskonnotonta maailmankatso-
musta määritellään jatkuvasti uudelleen yhdistysten, sanomalehtien, nettisivujen, kirjojen ja muun aktiivisen kantaottavan toiminnan avulla. Roylen tapainen historiallisesti ja maantieteellisesti rajattu tutkimus tuo mielenkiintoisella tavalla esille vapaa-ajattelun tradition paikallisia ilmentymiä, mutta en näe miksi vapaa-ajattelua ja sekularismia tulisi palauttaa ainoastaan esimerkiksi englannissa 1800-luvun lopulla esiintyvään yhteiskunnalliseen järjestäytymiseen. Jacobyn poliittisia ja moraalisia periaatteita korostava laajempi näkemys tuntuisi hedelmällisemmältä, sillä vapaa-ajattelu tuntuisi jo kirjoitusasunsa johdosta vastustavan kaikenlaista puhdasoppisuutta ja hierarkkista järjestäytymistä.

Holyoaken vapaa-ajattelun määritelmä mielessä pitäen, *vapaa-ajattelu yhteiskunnallisena liikkeenä* tuntuisi viittaavan juuri Jacobyn soveltamaan käsitykseen heikosti järjestyneestä periaatteellisesta traditiosta, jota yhdistää ihmisen vapautta puolustava vakaumuksellisuus. Sekularistinen liike voidaan nähdä vapaa-ajattelun laajan tradition yhdeksi ilmentymäksi, jonka ympärille on myös muodostunut ideologista organisoitumista. Vapaa-ajattelun käsite sisältää siten sekä filosofisen vakaumuksen—joka voi toteutua yksilössä kollektiivisena toimintana mutta ei edellytä sitä—sekä yhteiskunnallisen kollektiivisen toiminnan muodon toisiaan tukevinä ulottuvuuksina.

4.3. IDEOLOGINEN SEKULARISMI JA SEKULARISAATIOTEORIAT

Vapaa-ajattelu ei ole kovinkaan suosittu käsite nykyisessä uskontokriittisessä julkisessa ja tieteellisessä keskustelussa. Sekularismin ja sekularisaation suosio yhteiskunnallisessa tutkimuksessa sitä vastoin vaikuttaisi viittaavan siihen, että vapaa-ajattelu mielletään osaksi yhteiskunnallisen uskonnonvastaisuuden ja sekularismin alaa, mutta sitä ei tunnusteta tai tunnusteta omintakeisena tutkimuskohteena. Vapaa-ajattelu on jäänyt uskontokriittisessä keskustelussa marginaaliin.

⁸⁰ Emt.

⁸¹ Emt., 153.

Kuten Royle toi ilmi teoksessaan *Radicals, Secularists and Republicans*, sekularismin käsitteen merkitys on kokenut muutoksia historian saatossa. Sekulaari on eri merkityksissään ollut kohtalaisen näkyvästi läsnä 2000-luvun yhteiskunnallisessa tutkimuksessa. Nykyään sekulaari, sekularismi ja sekularisaatio esiintyvät myös tieteellisen tutkimuksen peruskäsitteinä. Myös arkisemmassa diskurssissa esiintyy usein lauseita kuten ”sekulaari valtio” tai ”sekularisoitunut yhteiskunta”.

José Casanova (2011) on tarkastellut sekulaarin, sekularismin ja sekularisaation käsitteitä artikkelissaan *The Secular, Secularizations, Secularisms*. Kuten artikkelin otsikon monikkomuodosta voidaan päätellä, ovat käsitteet Casanovan mukaan kontekstisidonnaisia merkitykseltään. Casanovan tarkastelutapa edustaa tämänhetkisessä yhteiskunnallisessa tutkimuksessa vallitsevaa lähestymistapaa sekulaarin, sekularismin ja sekularisaation problematiikkaan.

Casanovan mukaan *sekulaari* on keskeinen moderni käsite, jota voidaan soveltaa teologis-filosofiassa, oikeudellis-poliittisessa tai kulttuuris-antropologisessa kontekstissa. Hänen mukaansa termi *sekulaari* on aina yhteydessä sen vastinpariin, uskontoon.⁸² Casanova löytää analyysissään sekulaarille kaksi erilaista merkitystä. Molemmat viittaavat sekulaariin aikakauteen, joka nähdään keskiaikaisen kristillisen maailmankatsomuksen ylittämisenä. Laajemman määritelmän mukaan sekulaari viittaa kokonaisvaltaiseen käsitykseen ”elämisestä sekulaarissa maailmassa ja sekulaarissa aikakaudessa”⁸³. Tämä näkemyksen perusteella aikakautemme on lähtökohtaisesti sekulaari, sillä uskonnollisuus ei ole automaattisesti jokaisen ihmisen maailmankuvaan kuuluva asia, vaan se on yksi vaihtoehtoinen maailmankatsomus muiden joukossa. Moderni aikakautemme on pohjimmiltaan sekulaari, sillä uskonto ei ole ensimmäinen ja ainoa ajattelua ohjaava premissi.

Suppeamman merkityksen mukaan sekulaari on vaihtoehtoja ulossulkeva ominaisuus tai ajattelu-tapa. Se ymmärretään viitekehyksenä, joka on vapaa kaikesta mikä on uskonnollista. Suppean merkityksensä perusteella voisimme ajatella, että sekulaari viittaa sekularisointiprosessin lopputulokseen, jonka seurauksena uskonnollisuus on kokonaan hävinnyt mahdollisena ajatustapana.⁸⁴ Suppeampi määritelmä sulkee laajempaa enemmän ulkopuolelle, asettuen jyrkemmin vastakkain uskonnon kanssa.

Edellä mainittu historiallinen prosessi, jossa uskonto muuttuu vain yhdeksi vaihtoehdoksi, viittaa *sekularisaation* (tai sekularisoinnin) käsitteeseen. Sekularisaatiolla tarkoitetaan, laveasti määritellen, historiallista prosessia jossa sekulaarit arvot saavuttavat enemmän tilaa yhteiskunnassa uskonnollisten, yliluonnollisten, taikauskoisten tai hengellisten arvojen kustannuksella. Sekularisaatio voi viitata myös tilanteeseen jossa ihmisten maalliset intressit vievät yhä enemmän tilaa heidän ajattelussaan henkisiin tai uskonnollisiin verrattuna. Sekularisaatiotutkimuksen merkkiteoksiin kuuluu Charles Taylorin *A Secular Age* (2007), joka tarjoaa erittäin mielenkiintoisen kuvan länsimaisen kulttuurin maallistumisesta taikauskoisuuden murentumisena (*disenchantment*). Myös Casanovan näkökulma sekularisaatioon perustuu pitkälti Taylorin työhön.

⁸² Casanova. 2011, 54.

⁸³ Emt., 57.

⁸⁴ Emt.

Casanova ehdottaa sekularisaatioteorian jakamista analyttisesti kolmeen alateesiin⁸⁵. Nämä alateesit näkevät sekularisaation viittaavan joko:

- 1) Sekulaaristen sfäärien institutionaaliseen erottamiseen uskonnollisista instituutioista ja normeista
- 2) Uskonnollisten tapojen ja uskomusten vähentymiseen yhteiskunnassa modernisaation tuloksena, tai
- 3) Uskonnon roolin yksityistämiseen (pois julkisesta sfääristä) modernin sekulaarin ja demokraattisen politiikan reunaehtona.

Nämä sekularisaation kolme alateesiä toteutuvat eri tavoin, eri aikakausina, eri paikoissa. Yhdysvallat voidaan esimerkiksi nähdä tapauksena, jossa ensimmäinen kolmesta alateesistä vaikuttaa toteutuneen, mutta kaksi jälkimmäistä prosessia ei.⁸⁶

Sekularisaation käsitehistoriallinen tutkimus paljastaa Casanovan mukaan sen, että kyse on länsimaisesta, kristinuskon sisäiseen muutokseen liittyvästä eurooppalaisesta ilmiöstä. Tämä selittää myös, miksi Eurooppa toimii enemmän poikkeuksena kuin sääntönä vertaillessamme eri maanosia ja maita sekularisoitumisen suhteen. Maallisen ja uskonnollisen käsitteellinen erottaminen kuuluu moderniin länsimaiseen ajatteluun, mikä tekee siitä riskialttiin lähtökohdan tarkastellessamme muiden kulttuurien suhtautumista ”uskonnollisiin ja maallisiin” asioihin.⁸⁷

Länsimaisessa historiassa sekularisaatio on noudattanut Casanovan mukaan kahta toisilleen vastakkaisista dynamiikkaa:⁸⁸

- 1) Kristinuskon sisäinen sekularisaatio, joka alkoi keskiajalla ja joka tähtäsi aikaan sidotun elämän uskonnollistamiseen. Johtavana ajatuksena oli kristillisen, uskonnollisesti ideaalin (iankaikkisen) elämäntavan tuominen luostarista jokapäiväiseen elämään (aikaan sidottu). Tässä liikkeessä uskontoa tuodaan yhteiskuntaan ja julkiseen elämään.
- 2) Sekularisaatio, jonka pyrkimyksenä on syrjäyttää uskonto julkisesta elämästä ja saattaa se puhtaasti yksityisen piiriin. Näkemys esiintyi vahvasti esimerkiksi Ranskan vallankumouksessa, jonka mukana näkemys vakiintui ranskalaiseen yhteiskunnalliseen käsitteistöön termin *laïcité* muodossa.

Casanovan mukaan sekularisaation käsitteen länsimaisen kristillisen syntyperän tunnistaminen, sekä sen käsitteellisen kolmijaon tekeminen auttavat muodostamaan vähemmän eurooppakeskeisen lähtökohdan käsitteen analyttiseksi soveltamiseksi muihin historiallisiin ja kulttuurisiin konteksteihin. Sekularisaation syvällisempi käsitteellinen ja historiallinen ymmärtäminen johtaa sen hyväksymiseen, että maailmassa saattaa tapahtua monta erilaista sekularisoitumista ja sen hyväksymistä, että sekularisaatio ei aina etene kuten länsimaissa.

⁸⁵ Emt., 60. Jaottelu vastaa sekularisaatioteoriaa tutkineen Charles Taylorin (2007, 2–3) tekemää jaottelua kolmesta eri tavasta ymmärtää *sekulariteettiä*, eli se mihin sekularisaatio johtaa.

⁸⁶ Emt., 60–61.

⁸⁷ Emt.

⁸⁸ Emt., 56–57.

Lopuksi, käsite *sekularismi* viittaa Casanovan mukaan moderneihin maailmankatsomuksiin ja ideologioihin joita määrittää niiden suhtautuminen uskontoon. Sekularismi voi myös viitata normatiivisiin (uskontoa, moraaliala ja lakia koskeviin) valtiollisiin projekteihin, jotka voivat myös perustua lainsäädäntöön koskien valtion ja uskonnon/kirkon välistä suhdetta. Casanovan mukaan sekularismista tulee ideologista heti, kun se sisältää jonkinlaisen teorian siitä, mitä uskonnolla tarkoitetaan.⁸⁹ Ideologiana sekularismi voidaan taas jakaa analyttisesti kahteen erilaiseen vallitsevaan sekularistiseen näkökulmaan uskonnosta:

- 1) Filosofis-historialliset teorit uskonnosta, jotka perustuvat uskonnon liittämisen johonkin monivaiheiseen filosofiseen teoriaan historiasta ja jossa uskonnon paikka määritellään sellaiseen historialliseen vaiheeseen, joka on ylitetty.⁹⁰
- 2) Poliittiset sekularistiset teorit, jotka olettavat uskonnon olevan joko irrationaalinen voima, tai ei-rationaalinen diskurssin muoto. Nämä teorit näkevät uskonnon olevan myös asia, jolla ei ole sijaa demokraattisessa julkisessa tilassa.⁹¹

Casanovan mukaan poliittisen sekularismin ei ole kuitenkaan automaattisesti suhtauduttava vihamielisesti uskontoa kohtaan. Näkökulman voi kääntää myös niin päin, että uskontoa, uskonnollista yhteisöllisyyttä ja kokemusta halutaan suojella sulkemalla se ulos julkisesta poliittisesta kanssakäymisestä ja sääntelystä. Näin poliittinen päätöksenteko, joka sitoo kaikkia kansalaisia, ei pääse vaikuttamaan uskonnon harjoittamisen tapoihin.⁹²

Edellä mainittu poliittisen sekularismin muoto on nähtävissä myös nykyisessä yhdysvaltalaisessa keskustelussa, etenkin liittyen valtion perustuslain suhtautumiseen uskontoa kohtaan. Uskonnolliset konservatiivit tulkitsevat Jumalan mainitsematta jättämisen ja ensimmäisen lisäyksen perustuslakiin toimivan puskurina valtion ja paikallisten uskonnollisten instituutioiden välillä. Heidän mukaan perustuslain laatija tahtoivat näin suojella uskontoa valtiovallalta, kun taas uskonnottomat poliittiset sekularistit väittävät Yhdysvaltain perustajaisien tahtoneen suojella valtiota uskonnon haittavaikutuksilta. Kuten Casanova huomauttaa, kysymys kiteytyy siihen, pidetäänkö sekularismia itseisarvona vai keinona saavuttaa jokin toinen päämäärä.

Oman näkemykseni mukaan Casanovan määritelmä sekularismista laajentaa käsitteen merkitystä mielenkiintoisella tavalla yhteiskunnalliselle tasolle. Casanovan näkemys unohtaa kuitenkin sekularismin alkuperäisen merkityksen kokonaan. Se ei hänen määritelmässään pyri irtautumaan uskonnosta omaksi arvojärjestelmäksi, vaan määrittyy ainoastaan vastustamansa vastakohdan perusteella. Tässä mielessä sekularismi muistuttaa taas erehdyttävästi ateismia. Holyoaken sekularismin vahvuus piilee siinä, että se edustaa askelta pois pelkästä kritisoinimisesta, muodostaakseen uuden vaihtoehtoisen näkemyksen uskonnollisille opeille. Holyoaken sekularismi on hyvin lähellä

⁸⁹ Emt., 66.

⁹⁰ Emt., 66—67.

⁹¹ Emt., 67.

⁹² Emt., 68.

Casanovan poliittista ideologista sekularismia, mutta Holyoake korostaa enemmän maallisten arvojen arvoa itsenäisenä eettisenä kokonaisuutena.

5. RETORINEN TUTKIMUS JA ARGUMENTAATIOANALYYSI

5.1. ARGUMENTAATIOANALYYSI TUTKIELMASSA

Retorinen tutkimus argumentaatioanalyysin muodossa, kuten sen Perelman määrittelee, voi uskokseni toimia hedelmällisenä polkuna vapaa-ajattelun ja sekularismin tradition tutkimiseksi. Tämä lähestymistapa, yhdistettynä hermeneuttiseen filosofiaan, tarkoittaa traditiossa esitettyjen ja sen sisältöä rakentavien argumenttien tarkastelemista. Ajatuksena on, että vapaa-ajattelun historian aikana esitetyt argumentit muodostavat elävän kielellisen kokonaisuuden, jota arvioidaan jatkuvasti uudelleen vaikutushistoriallisen tilanteen mukaisella tavalla.

Metodologisten ratkaisujen tekemisessä on retorisen tutkimuksen kontekstissa lukematon määrä vaihtoehtoja. Tutkimustapa voi esimerkiksi perustua Perelmanin ja Olbrecht-Tytecan kuvaamien argumentoinnin esisopimusten, eli argumentoinnin premissien tarkastelemiseen. Tällöin tarkastelun kohteena voivat olla esimerkiksi käsitykset yleisöstä, jolle argumentit esitetään; arvot, joiden perusteella rakennetaan vastakkainasetteluja; tai vaikka faktoina ja totuuksina esitettyjen uskomusten analysoimiseen.⁹³ Perelman ja Olbrecht-Tyteca jakavat myös argumentteja eri argumentaatiotekniikoiden perusteella. Tutkimuksessa voitaisiin tähän tapaan perustuen tarkastella esimerkiksi kvasiloogisia tai todellisuuden rakenteeseen perustuvia argumentteja.⁹⁴ Tämä tutkimustapa tuntuisi soveltuvan parhaiten johonkin ennestään tutun ja tarkasti rajatun aineiston analysoimiseen.

Omassa tutkimuksessani jaan Perelmanin ja Olbrechts-Tytecan käsityksen retoriikasta argumenttien dialektisena vuorovaikutuksena, mutta en koe heidän esittämänsä metodin soveltuvan tutkimuskohteeni analysoimiseksi. Kuten he itsekin tekevät selväksi, mahdollistaa uuden retoriikan näkökulma retorisen tutkimuksen monipuolisen soveltamisen, eikä se välttämättä kaipaakaan tiukasti sidottuja sääntöjä. Pyrin itse muotoilemaan argumentaatioanalyysini metodologian tutkielman tutkimuskysymykseen ja teoriaan perustuen. Tavoitteenani ei ole tarkastella argumenttien kielellisiä rakenteita, vaan muodostaa kattava käsitys siitä, minkälaisista eri argumenteista vapaa-ajattelun traditio muodostuu. Kysymys on enemmän sisällöstä kuin tyylistä.

Johdannossa esitin tutkielmani tavoitteeksi selvittää minkälaisia näkemyksiä uskonnosta uskontokriittisen keskustelun uskonnottomasta ja uskonnonvastaisesta näkökulmasta on esitetty. Casanovan sekularismin määritelmässä ideologisen sekularismin ensimmäinen edellytys oli se, että se sisältää jonkinlaisen määritelmän uskonnosta. Mielestäni tämä perusteltu edellytys sekularismille on sovellettavissa myös vapaa-ajatteluun laajemmin. Uskonnon määritelmän löytäminen toimii siksi hyvänä lähtökohtana argumentaatioanalyysille. Analyysini ensimmäinen vaihe on täten paikantaa ne argumentit joiden avulla Paine, Ingersoll ja Hitchens ovat määritelleet käsityksiään uskonnosta.

⁹³ Perelman 1971, 11-62.

⁹⁴ Emt., 185-459.

Uskonnon määritelmää selvitetessä on hyvä pitää mielessä Jakosen esiin nostamat ongelmat monoliittisiin käsityksiin uskontokriittisessä keskustelussa liittyen. On mielenkiintoista selvittää, palauttavatko tutkimani vapaa-ajattelijat uskonnon vain sen tiettyihin osiin, vai käsittelevätkö he uskontoa moniulotteisena, yksilöllisenä ja kollektiivisena, historiallisesti kehittyvänä maailmankuvana.

Holyoaken määritelmässä vapaa-ajattelusta sitä yhdistävä periaate on kaikkien ajattelun vapautta rajoittavien periaatteiden ja instituutioiden vastustaminen itsenäisen ajattelun nimissä. Määritelmä laajentaa vapaa-ajattelun alaa yli uskonnollisten kysymysten. Mielestäni näkökulman vahvuus on siinä, että se on uskollinen itse termin vapaa-ajattelu sanamuodolle. Vapaa-ajattelijat kuten Ingersoll ja Paine identifioivat itsensä aatteelliseen perinteeseen, joka kattoi uskonnonvastaisia merkkihenkilöitä huomattavasti laajemman filosofisen kentän. Pysin tutkielmassani ottamaan tämän huomioon, säilyttäen analyysini keskiössä kuitenkin uskontoa koskevat argumentit.

Kiinnostavin kysymys, johon pyrin analyysissäni löytämään vastauksia, on muodostavatko tutkimani vapaa-ajattelijat uskonnollista tai yliluonnollista maailmankatsomusta vastaan sekulaareihin arvoihin perustuvaa oppia tai järjestelmää. Kyse on Ilse Paakkisen uusateismille esittämästä (”positiivisen historian”) haasteesta. Tarkoituksena on siis pyrkiä irtautumaan pelkästä negatiivisesta (uskonnollisten uskomusten vastustaminen) ja tavoittaa se, mikä traditiossa on rakentavaa. Mielenkiintoista kysymyksen selvittämisessä tulee olemaan myös historiallisen kontekstin huomioon ottaminen kunkin analysoitavan ajattelijan kohdalla. Esimerkiksi Paine painen esittämä uskontokritiikki poikkeaa varmasti Hitchensin argumenteista, sillä heidän näkökulmiensa välissä on yli kaksisataa vuotta diskurssia, keksintöjä ja tapahtumia.

Koska tutkimuksen kohteena on ilmiö joka on historiallisesti kehittynyt kokoelma ideoita ja argumentteja, tulee tutkielmassa mielestäni ottaa jollain tavalla myös huomioon analysoitavan aineiston historiallinen konteksti. Mielestäni yksinkertaisin—ja samalla mielenkiintoisin—tapa tehdä tämä on pyrkiä selvittämään, kuinka vapaa-ajattelijat itse näkevät uskonnollisten ja maallisten argumenttien välisen kamppailun historiallisen tilanteen. Pysin täten paikantamaan myös ne argumentit, jotka rakentavat kunkin vapaa-ajattelijan historiallista käsitystä. Tarkoituksena on käytännössä selvittää, onko tutkimieni vapaa-ajattelijoiden ajattelusta löydettävissä heidän muotoilemiinsa sekularisaatioteorioita.

Historiallisen kontekstin huomioon ottaminen on tärkeä osa hermeneuttista tutkimusta. Samalla sen merkitystä korostaa Jalosen uskontokeskustelua kohtaan kohdistama kritiikki. Yksi hänen huomaamistaan ongelmista liittyi uskonnon käsitteen historiallisten kehitystasoerojen unohtamiseen. Mytologinen ja arkaainen uskonto ovat sisällöltään täysin erilaisia kuin jälkirationaaliset uskonnon muodot. Samaa logiikkaa seuraamalla voitaisiin väittää että vapaa-ajattelu ja sekularismi ovat saaneet erilaisia sisältöjä historiansa aikana. Niiden sisältö on eri aikoina heijastanut sitä maailmankuvaa, jossa ne ovat muodostuneet. On helppo kuvitella, että vapaa-ajattelu ennen Charles Darwinia on johtanut erilaisiin käsityksiin todellisuudesta kuin evoluutioteorian muotoilemisen jälkeen.

Edellä sanottuun perustuen tulen jaottelemaan retorisen analyysini kolmen pääotsikon, tai *lokuk-sen* alle. Hermeneuttiselle ajattelulle uskollisena, esitän nämä otsikot kysymysten muodossa. Samoin kuin ymmärtämisen hermeneuttisessa kehässä, myös tutkielman tekemisessä ymmärryksen kohtaama haaste voidaan nähdä tutkimuksen liikkeellepanevana voimana. Tarkoitukseni on selvittää, millä tavalla Thomas Paine, Robert G. Ingersoll ja Christopher Hitchens vastaavat seuraaviin kysymyksiin:

1. Minkälainen käsitys uskonnosta ja muista ajattelun vapautta rajoittavista instituutioista kirjoituksista muodostuu?
2. Minkälaista moraalista ja yhteiskunnallista uskonnotonta mallia tai arvojärjestelmää puolustetaan?
3. Minkälainen historiallinen kertomus maallisen ja sen vastakohdan välisestä dialektiikasta retoriikassa rakennetaan?

Etsiessäni vastauksia näihin kysymyksiin tarkoitukseni on tietenkin selvittää samalla eroavaisuuksia ja yhtäläisyyksiä esitetyissä näkemyksissä. Oletukseni on, että kolmen vapaa-ajattelijan näkemyksissä on yhteneväisyyksiä, jotka sitovat heitä yhteiseen traditioon, vapaa-ajatteluun ja sekularismiin. Odotan kuitenkin löytäväni eroavaisuuksia, jopa ristiriitoja, jotka kertovat jotain argumenttien vaikutushistoriallisesta kontekstista ja siitä, että ajattelun vapaus ja vapaa ajattelu johtaa erilaisille poluille.

Voitaisiin sanoa, että analyysini taustalla oleva hypoteesi perustuu oletuksen, jonka mukaan *vapaa-ajattelu ja sekularismi eivät ole monoliittisia ja dogmaattisia traditioita*. Jotain yhteistä on oltava löydettävissä, sillä muuten olisi mahdotonta puhua mistään traditiosta. Uskon kuitenkin että yhteisenä ”negatiivisena heuristiikkana” toimivat ajattelun vapauden ja sekulaarin moraalin periaatteet, jotka eivät itsessään vielä johda mihinkään määrättyyn ideologiaan. Juuri tästä syystä odotan vapaa-ajattelijoiden näkemysten muuttuvan historiallisten tapahtumien ja kunkin vapaa-ajattelijan omien uskomusten perusteella. Vapaa-ajattelu voi olla olemassa nimensä arvoisena traditiona vain niin kauan kuin se perustuu henkilökohtaiselle intellektuaaliselle vapaudelle ja vastuulle.

5.2. TUTKIMUSAINESTON ESITTELY JA RAJAAMINEN

Paine oli ennen kaikkea poliittinen ajattelija. Kaikki hänen kirjoittamansa pamfletit ja artikkelit ottavat kantaa ajankohtaisiin tapahtumiin. Common Sense (tästä lähin *CS*) on oleellinen teos hänen poliittisten ajattelun ymmärtämisen kannalta. Paine argumentoi siinä Englannin kruunun Amerikan siirtokuntien yhdistymisen ja välittömän itsenäistymisen puolesta. Uskonto on näkyvissä lähinnä retorisena keinona poliittisten argumenttien tukemiseksi, mutta vihjeitä myöhemmissä teoksissa kehittyvälle poliittisten ja uskonnollisten arvojen vallankumoukselliselle yhteydelle on jo havaittavissa.

Seuraava merkittävä Painen teos on *The American Crisis* (1776—1783), joka koostuu 13 lehtiarikkelista joissa Paine kommentoi itsenäisyssodan tapahtumia. Crisis-paperit eivät sisällä tutkielman kannalta oleellisia argumentteja. Painen retorisen tyylin kehittymisen kannalta paperit ovat kuitenkin mielenkiintoista luettavaa

Rights of Man (tästä lähin *RM*) on Painen poliittisen ajattelun kenties tärkein yksittäinen teos. Sen periaatteellinen sanoma on helppo nähdä CS:ssa aloitetun poliittisten periaatteiden pohdinnan jatkumoksi. Kannatetut periaatteet ovat pitkälti samat, mutta *RM* menee CS:a syvemmälle. Myös uskonto on näkyvämmän esillä itsenäisenä aiheena. Paine tarkoitti *RM*:n vastaukseksi kuuluisan irlantilaisen filosofin, Edmund Burken, hyökkäykselle Ranskan vallankumousta vastaan pamfletissa *Reflections on the Revolution in France* (1790). Paine puolustaa Ranskan vallankumousta vedoten sen perustuvan samoihin universaaleihin poliittisiin periaatteisiin, kuin Amerikan vallankumouskin (jota Burke oli kannattanut).

The Age of Reason (tästä lähin *AR*) julkaistiin kolmessa osassa ja se muodostaa kaksiosaisen kokonaisuuden, jonka sivumäärästä valtaosan vie Raamatun historiallinen kritiikki. Paine kertoo ensimmäisen osan johdannossa pohtineensa uskonnollisten näkemystensä julkaisemista elämänsä ehtoapuolella, mutta poliittisten tapahtumien johdosta muuttaneen suunnitelmiansa:

”The circumstance that has now taken place in France, of the total abolition of the whole national order of priesthood, and of everything appertaining to compulsive systems of religion, and compulsive articles of faith, has not only precipitated my intention, but rendered a work of this kind exceedingly necessary, lest, in the general wreck of superstition, of false systems of government, and false theology, we lose sight of morality, of humanity, and of the theology that is true.”⁹⁵

On mielenkiintoista huomata että *AR*:n perimmäisenä motiivina oli uskonnon väkivaltaisen tukahduttamisen vastustaminen. *AR* toimii samalla Painen uskon tunnustuksena ja hyökkäyksenä valheellisia uskonnon muotoja vastaan. *AR* on näin ollen Painen tärkein uskonnollisia käsityksiä pohdittava teos ja keskeinen tutkielman kannalta. Yksin sen tarkasteleminen ei kuitenkaan tarjoa kattavaa käsitystä Painen ajattelusta vapaa-ajattelun kontekstissa, sillä teos keskittyy lähinnä institutionaalisen uskonnon kritisointiin ja Raamatun auktoriteetin kyseenalaistamiseen. *AR*:n retoriikka on ymmärrettävissä paremmin osana CS:ssa alkanutta, ja *RM*:ssa jatkunutta retorista kokonaisuutta.

Toisin kuin Paine, Ingersoll saattoi poliittiset ja uskonnolliset argumenttinsa yleisön eteen puheiden muodossa. Tämän johdosta hänen retorinen tyylinsä eroaa myös huomattavasti muodoltaan Painen sekä Hitchensin tyyleistä. Ingersollin kootut puheet, artikkelit ja haastattelut muodostavat 12 paksua teosta muodostavan kirjasarjan. Ingersoll ei ole suomalaiselle yleisölle kovin tuttu historiallinen hahmo. Pirkanmaan kirjastojen tietokannasta löytyy kahdeksan suomennettua puhetta (kaikki 1900-luvun ensimmäiseltä vuosikymmeneltä), Tampereen yliopiston tietokannasta niitä ei

⁹⁵ Paine 2005, 21.

löydy ainuttakaan.⁹⁶ Tämä ei sinänsä ole yllättävää, onhan hän jäänyt pitkälti marginaaliin yhdysvaltalaisessa historiankirjoituksessakin.

Ingersollin teokset on koottu pian hänen kuolemansa jälkeen (C. P. Farrellin toimesta) ja osa niistä perustuu käsikirjoituksiin puheista, joita Ingersoll itse ei koskaan ehtinyt käydä läpi ja korjata. Valtaosa Ingersollin puheista käsittelee hänen näkemyksiään uskonnosta. Hänen eri puheissaan on hyvin paljon toistoa, anekdootteja, vitsejä ja ne usein poukkoilevat aiheesta toiseen. Tämä tekee niissä esitettyjen argumenttien erittelemisen varsin raskaaksi.

Käytyäni läpi Ingersollin kootut teokset olen pyrkinyt rajaamaan analysoimani aineiston siten, että kummankin analyysikysymyksen vastaamiseksi valikoituu riittävästi materiaalia ja monipuolisesti argumentteja. Olen samalla pitänyt silmällä sitä, että valikoidut puheet ja haastattelut kattavat Ingersollin koko uran julkisena vapaa-ajattelun puolestapuhujana.

Tutustuttuani Ingersollin teksteihin, olen rajannut analysoitavan materiaalin neljään kahdestatoista teoksesta. Nämä teokset sisältäen Ingersollin puheita, artikkeleita ja haastatteluja sekä laajan skaalan erilaisia aiheita. Näistä teoksista olen valikoinut edelleen vain osan puheista ja artikkeleista. Valikoimani aineisto koostuu seuraavasti:

The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. I:

- Individuality (1878)
- Heretics and Heresies (1874)
- The Ghosts (1877)
- What Must We Do to Be Saved? (1880)

The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. IV

- Why I Am an Agnostic (1896, myös XI 1890)
- The Truth (1897)
- How to Reform Mankind? (1896)
- Progress (1860-64)
- What is Religion? (1899)

The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. XI

- Civil Rights (1883)
- Address to the jury in the blasphemy trial (1887)
- God in the Constitution (1890)
- Secularism (1887)
- Has Freethought a Constructive Side? (1890)

The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. VIII

⁹⁶ Haku Tamcatissa löytää yhdeksän tekijää nimellä Ingersoll, mutta yksikään heistä ei ole tämä merkittävä amerikkalainen vapaa-ajattelija.

- Hades, Delaware and Freethought (1881)
- Answering New York Ministers (1881)
- Morality and Immorality (1886)
- The Oath Question (1884)
- My Belief (1885)
- Some Live Topics (1885)
- Secularism (1888)

Hitchensin bibliografia on vaikuttava kokoelma niin määrällisesti kuin sisällöllisestikin. Uskonnon yhteiskunnallista asemaa hän keskittyi tarkastelemaan vasta uransa jälkipuoliskolla ja merkittävien yksittäinen teos tämän tutkielman kannalta on vuonna 2007 julkaistu *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Kyseinen teos tiivistää Hitchensin näkemyksen uskonnosta ja sen yhteiskunnallisesta ja historiallisesta merkityksestä. Hän esittää uskonnon haitallisena voimana ihmiskunnan kehitykselle ja ottaa myös kantaa siihen, minkälaisella arvojärjestelmällä se tulisi korvata. *God Is Not Great* on tutkimuksen kannalta Hitchensin tärkein kirjoittama teos.

Lehtiartikkelit ja esseet muodostavat Hitchensin kirjallisen tuotannon varsinaisen rungon ja aineiston täydentämiseksi olen käynyt läpi hänen laajaa tuotantoansa yrittäen löytää tutkielman kannalta relevanttia materiaalia. Käytyäni läpi kaksi hänen esseekokoelmaansa, Slate-verkkoajakauslehdessä, Vanity Fairin sekä The Nationin arkistot, olen tullut siihen tulokseen että niissä ei oikeastaan löydy tutkielman kannalta keskeisiä argumentteja, joita Hitchens ei toisi esiin *God Is Not Great*issa. Lehtiartikkelit ja esseet käsittelevät lähes poikkeuksetta yksittäisiä ajankohtaisia ilmiöitä ja vaikka lukuisat niistä koskettavatkin uskonnollisia kysymyksiä, kokoa hänen uskontoa käsittelevä bestseller kaikki keskeiset argumentit.

Hitchensin vuonna 2001 julkaisema *Letters to a Young Contrarian* on sitä vastoin tutkielman kannalta erittäin mielenkiintoinen teos. Se sisältää 18 lyhyttä ”kirjettä”, jotka on osoitettu kuvitteelliselle vastaanottajalle ja joissa Hitchens käsittelee aiheita liittyen poliittisen ja uskonnollisen vastarannankiinkin elämään. *Letters* paljastaa varsin selvästi Hitchensin uskonnollisen kritiikin motivaation kuuluvan hänen poliittisen radikalisminsa kanssa Hitchensin asemaan julkisena yhteiskunnallisena toisinajattelijana. Hän myös pohtii omaa suhtautumistaan poliittisia ja uskonnollisia auktoriteetteja kohtaan paljastavalla tavalla, jonka johdosta olen sisällyttänyt teoksen tutkielmani tekstuaaliseen korpukseen.

6. THOMAS PAINE: VALLANKUMOUKSELLINEN RADIKAALI

6.1. VALHEELLISTA USKONTOA VASTAAN

AR:ssa Paine kutsuu vastustamaansa *valheelliseksi teologiaksi / uskonnoksi (false theology / religion)*. Heti teoksen alussa hän tekee selväksi, että kirkkojen ja uskonnollisten oppien ympärille rakennetut institutionaaliset uskonnon muodot kuuluvat tähän kategoriaan:

“I do not believe in the creed professed by the Jewish church, by the Roman church, by the Greek church, by the Turkish church, by the Protestant church, nor by any church that I know of. My own mind is my church.”⁹⁷

Valheellisessa teologiassa uskonto yhdistyy myös kansallisuuteen. Tämän Paine uskoo käyvän todisteena siitä, että valheellinen uskonto perustuu materiaalisiin tarkoituksiin:

“All national institutions of churches, whether Jewish, Christian, or Turkish, appear to me no other than human inventions set up to terrify and enslave mankind, and monopolize power and profit.”⁹⁸

“As to what are called national religions, we may with as much propriety talk of national Gods. It is either political craft or the remains of the Pagan system, when every Nation had its separate and particular deity.”⁹⁹

Painen uskonnon merkitystä rakentavassa retoriikassa on luettavissa vastakkainasettelu institutionalisoitujen uskonnollisten oppien ja yksilökohtaisen uskonnollisuuden välillä. Uskonnolliset opit perustuvat yhdenmukaisuuteen, mutta Paine katsoo uskonnollisten kysymysten olevan henkilökohtaisia asioita. Tämä vastakkainasettelu on esillä jo RM:ssa:

“With respect to what are called denominations of religion, if [everyone] is left to judge of his own religion, there is no such thing as a religion that is wrong; but if they are to judge of each other’s religion, there is no such thing as a religion that is right [---].”¹⁰⁰

“I do not believe that any two men, on what are called doctrinal points, think alike, who think at all. It is only those who have not thought that appear to agree.”¹⁰¹

AR:ssa hän esittää pappissäädyn erityisen huonossa valossa, sillä katsoo pappien olevan uskonnokkaiden virallisia edustajia. Pappi edustaa intellektuaalisen epärehellisyyden arkkityyppiä:

“When a man has so far corrupted and prostituted the chastity of his mind, as to subscribe his professional belief to things he does not believe, he has prepared himself for the trade of a priest for the sake of gain, and, in order to qualify himself for that trade, he begins with perjury.”¹⁰²

Valheellinen uskonto perustuu Painen määritelmän mukaan jumalalliseen ilmestykseen (*revelation*). Kaikki monoteistiset suuret uskonnot perustuvat tähän yhteiseen lähtökohtaan:

“Every national church or religion has established itself by pretending some special mission from God, communicated to certain individuals.”¹⁰³

⁹⁷ Paine 2005, 22.

⁹⁸ Emt., 22.

⁹⁹ Paine 2003, 348.

¹⁰⁰ Emt., 191.

¹⁰¹ Emt., 348.

¹⁰² Paine 2005, 22.

¹⁰³ Emt., 23

“Each of those churches shows certain books, which they call revelation, or the Word of God. [...] Each of those churches accuses the other of unbelief; and, for my own part, I disbelieve them all.”¹⁰⁴

Ilmestyksellisyys tarkoittaa sitä, että uskonnollinen oppi perustuu suoraan kommunikaatioon Jumalan ja ihmisen välillä. Paine kiistää nimittäin Jumalan koskaan viestineen tahtonsa tällä tavalla¹⁰⁵. Mikä oleellisempaa, vaikka Jumala olisikin ilmestyksellisesti sanellut jollekin henkilölle tahtonsa, kuinka kukaan muu voisi olla vakuuttunut viestin autenttisuudesta? Revelaation auktoriteetti sitoo vain sen suoraan todistanutta henkilöä, muille kyse on vain kuulopuheesta.¹⁰⁶

Painen esittämistä argumenteista pyhiä kirjoituksia vastaan vakuuttavin on kuitenkin se joka vetoaa Jumalan sanan kielellisyyteen. Vedoten ajatukseen jonka mukaan Jumalan sana koskee ihmiskuntaa universaalisti, Paine päätelee että sen tulisi olla myös universaalisti ymmärrettävissä. Ihmisen kieli on ongelmallinen tällaisen sanoman välittämiseksi:

“The continually progressive change to which the meaning of words is subject, the want of an universal language which renders translation necessary, the errors to which translations are again subject, the mistakes of copyists and printers, together with the possibility of wilful alteration, are of themselves evidences that human language, whether in speech or in print, cannot be the vehicle of the Word of God.”¹⁰⁷

Argumentti kyseenalaistaa luonnollisesti erityisesti kolmen suuren abrahamilaisen monoteismin (juutalaisuus, kristinusko ja islam) pyhien tekstien autenttisuuden. Paine katsookin uskonnollisten pyhien tekstien olevan ihmisen kirjoittamia teoksia, jotka perustuvat useimmiten väärennöksiin ja muilta uskonnoilta lainattuihin ideoihin.¹⁰⁸

Paine uskoo pyhien tekstien tarinoiden perustuvan ihmisten tarkoituksenmukaiseen ja suunnitelmalliseen harhauttamiseen. AR:ssa hän esittää kolme keinoa, joilla uskovaisia on kaikkina aikoina johdettu harhaan.¹⁰⁹ Nämä keinot perustuvat mysteereihin, ihmeisiin ja ennustuksiin. Mysteerien tarkoituksena on hämätä ihmisen järkeä.¹¹⁰ Ihmeet puolestaan vastustavat ihmisen aisteja, sillä ne ovat tapahtumia jotka tapahtuvat vastoin ihmisen käsitystä luonnossa vallitsevista laeista.¹¹¹

Myös uskonnollisista ennustuksista, eli profetioista, Paine esittää mielenkiintoisen teorian:

“There is not, through the whole book called the Bible, any word that describes to us what we call a poet, nor any word that describes what we call poetry. The case is, that the word prophet, to which later times have affixed a new idea, was the Bible word for poet, and the word prophesying meant the art of poetry. It also means the art of playing poetry to a tune upon any instrument of music.”¹¹²

¹⁰⁴ Emt.

¹⁰⁵ Emt., 184.

¹⁰⁶ Paine 2005, 23-25.

¹⁰⁷ Emt., 38.

¹⁰⁸ Paine 2003, 17; Paine 2005, 25.

¹⁰⁹ Paine vetoaa usein tällaisiin suuriin teorioihin teksteissään. Vain harvoin hän kertoo tarkemmin, mihin todisteisiin hänen omat teoriansa perustuvat. Tämä on olennainen piirre hänen ”maalaisjärkeen” vetoavaa retorista tyyliään.

¹¹⁰ Paine 2005, 76.

¹¹¹ Emt., 79.

¹¹² Emt., 35-36.

Käsitys profeetoista tulevien tapahtumien ennustajina perustuu siten alun perin käännösvirheeseen. Joka tapauksessa, profetiat (ennustuksina) ovat ajaneet samaa asiaa kuin ihmeet ja mysteerit. Tällaisiin keinoihin perustuvat uskonnolliset tarinat sotivat vastoin luonnon lakeja ja ovat siksi järjen vastaisia:

“Religion, by such means, becomes a thing of form instead of fact; of notion instead of principle: morality is banished to make room for an imaginary thing called faith, and this faith has its origin in a supposed debauchery; a man is preached instead of a God [---].”¹¹³

Uskonnollinen usko tarkoittaa tässä mielessä järjen vastakohtaa. Ihmisen järki on Painen mukaan tämän paras ominaisuus ja luonnollisin tapa tarkastella maailmaa. Sen sulkeminen on luonnotonta ja haitallista.

Järkeä vastaan sotivien uskonnollisten tarinoiden Paine uskoo tähtäävän ihmisen intellektuaaliseen alistamiseen. Hylättyään järkensä äänen ihminen on valmis myös hylkäämään itsekunnioituksensa ja seuraamaan sokeasti auktoriteetteja. Paine kuvaa dramaattisella tavalla irrationalistisen uskon vaikutusta yksilön kokemukseen:

“It is by being taught to contemplate himself as an out-law, as an out-cast, as a beggar, as a mumper, as one thrown as it were on a dunghill, at immense distance from his Creator, and who must make his approaches by creeping, and cringing to intermediate beings, that he conceives either a contemptuous disregard for everything under the name of religion, or becomes indifferent, or turns what he calls devout. [---] He despises the choosiest gift of God to man, the GIFT OF REASON; and having endeavoured to force upon himself the belief of a system against which reason revolts, he ungratefully calls it human reason, as if man could give reason to himself.”¹¹⁴

Yksilön intellektuaalinen alistuminen mahdollistaa uskonnollisten auktoriteettien nostamisen hänen ylitseen. Painelle yksilö on kuitenkin korkein auktoriteetti ja hän esittääkin vastalauseen jokaista yksilön ja Jumalan suoran yhteyden väliin itsensä asettavaa tahoa vastaan:

“Who then art thou, vain dust and ashes! by whatever name thou art called, whether a King, a Bishop, a Church, or a State, a Parliament, or anything else, that obstrudest thine insignificance between the soul of man and its maker? Mind thine own concerns.”¹¹⁵

Paine yhdistää johdonmukaisesti haitallisina pitämänsä uskonnolliset instituutiot valtiollista valtaa käyttäviin instituutioihin. Rights of Manissa uskonto esiintyy kuningasvallan legitimoimisen välineenä. The Age of Reasonissa näiden instituutioiden toimintaperiaatteet nähdään salamyhkäisempinä:

“It has been the scheme of the Christian church, and of all the other invented systems of religion, to hold man in ignorance of the Creator, as is of government to hold him in ignorance of his rights. The systems of the one are as false as those of the other, and are calculated for mutual support.”¹¹⁶

Kristinuskon Paine katsoo perustuvan alkujaan moraalisiin lähtökohtiin, eli Jeesuksen opettamaan vaatimattomuutta ja hyvän tahtoisuutta korostavaan filosofiaan. Kirkko on kuitenkin muodostanut

¹¹³ Emt., 189.

¹¹⁴ Emt., 44.

¹¹⁵ Paine 2003, 190.

¹¹⁶ Paine 2005, 191.

tämän alkujaan yksinkertaisen opetuksen ympärille rakennelman taikauskoa ja moraalittomia tarinoita. Kristinuskon keskiössä oleva uskonnollinen oppi edustaa Jeesuksen opettaman filosofian vastakohtaa: "It [the church] has set up a religion of pomp and revenue in pretended imitation of a person whose life was humility and poverty."¹¹⁷

RM:ssa valheellinen uskonto yhdistyy valtiovaltaan erilaisten valtiomuotojen historiallisen tarkastelun yhteydessä. Painen rakentaman tarinan mukaan valtiot ovat perustuneet taikauskoon, fyysiseen voimaan, tai yhteiseen etuun.¹¹⁸ Taikauskoon perustuvissa valtioissa valtaa pitivät uskonnolliset auktoriteetit ja poliittinen toiminta perustui uskonnollisiin käsityksiin. Taikauskon väistyessä siirryttiin kuningasvaltaisiin valtiomuotoihin, joita hallitsivat voimakkaat valloittajat. Uskonto säilytti kuitenkin auktoriteettiaseman yhteiskunnassa, toimiessaan perinnöllisen kuningasvallan legitimiteetin perustana ("Jumalan siunaamat hallitsijat"). Kuten Paine ironisesti toteaa: "The key of St. Peter and the key of the Treasury became quartered on one another and the wondering cheated multitude worshipped the invention."¹¹⁹

Tämä on se kohta, jossa Painen vastustamat uskonnolliset instituutiot kohtaavat hänen vahingollisina ja illegitiimeinä pitämänsä valtiolliset instituutiot. Molemmat vastustavat individualismia ja toimivat ihmisiä toisistaan erottavina tekijöinä. Uskonnolliset instituutiot johtavat vastakkainasetteluihin, sillä ne määrittelevät ulkopuoliset vääräoppisina ja oikean uskonnon vihollisina. Valtiot johtavat poliittiseen tilaan, joka perustuu sotaan.¹²⁰

Tähän luonnottomana esiintyvään väkivallan kierteeseen tuo oman lisänsä myös uskonnon nimissä harjoitettu väkivalta. Uskonnollisen väkivallan syyn Paine palauttaa uskonnon lainsäädännöllä vahvistettuun institutionaaliseen asemaan yhteiskunnassa: "By engendering the Church with the state, a sort of mule animal, capable only of destroying and not of breeding up, is produced, called *The Church established by law*".¹²¹ Laillistettua asemaa nauttiva uskonto on aina altis väkivaltaan:

"Persecution is not an original feature in *any* religion; but it is always the strongly-marked feature of all law religions, or religions established by law. Take away the law-establishment and every religion reassumes its original benignity."¹²²

Uskonnon laillistetun aseman hävittämisen tärkeyttä korostaa Painen uskonnolliselle väkivallalle antama historiallinen merkitys: "The most detestable wickedness, the most horrid cruelties, and the greatest miseries, that have afflicted the human race, have had their origin in this thing called

¹¹⁷ Emt., 42.

¹¹⁸ Emt., 171-172. Paine ei epäröi esittää tällaisia "yleisiä teorioita" poliittisten tai uskonnollisten periaatteiden ja instituutioiden alkuperästä, vaan vetoaa niihin annettuina tarpeen niin vaatiessa. Hän ei tavallisesti koe tarpeelliseksi myöskään vedota auktoriteetteihin teorioiden perustelemiseksi.

¹¹⁹ Emt.

¹²⁰ Paine 2003, 255.

¹²¹ Emt., 192.

¹²² Emt.

[...] revealed religion.”¹²³ Valtion ja kirkon välisen yhteyden vahingollisuus tuskin voisi esiintyä negatiivisempana, kuin minkälaiseksi Paine sen maalaa AR:ssa ja RM:ssa.

Valtion ja kirkon yhteistyöhön perustuva järjestelmä vastustaa sananvapautta, sillä kokee sen vaaraksi auktoriteetilleen. Painen näkemystä poliittisten ja uskonnollisten instituutioiden keskinäisestä riippuvuudesta kuvaa seuraava ote AR:n ensimmäisestä osasta:

”The adulterous connection of church and state, wherever it had taken place, [...] had so effectually prohibited, by pains and penalties, every discussion upon established creeds, and upon first principles of religion, that until the system of government should be changed, those subjects could not be brought fairly and openly before the world; but that whenever this should be done, a revolution in the system of religion would follow.”¹²⁴

AR:n ensisijainen kritiikin kohde on kristinusko ja sen eri variaatioiden keskiössä oleva pyhä teksti. Paine esittää ehkä uskontokritiikkinsä provosoivimman argumentin kristinuskoon liittyen:

”As to the Christian system of faith, it appears to me as a species of atheism; a sort of religious denial of God. It professes to believe in a man rather than in God. It is a compound made up chiefly of man-isms with but little deism, and it is as near to atheism as twilight is to darkness.”¹²⁵

Tämä yksittäinenkin ote selittää paljolti AR:n nostattamaa kohua Yhdysvalloissa ja julkisen mielipiteen kääntymistä sen kirjoittajaa vastaan. Valtaosan sen sivumäärästä perustuu kristinuskon pyhien kirjoitusten varsin yksityiskohtaiselle analyysille. En katso aiheen kannalta oleelliseksi käsitellä syvällisesti hänen Vanhaa ja Uutta testamenttia vastaan esittämiä argumentteja. Tästä huolimatta, yksi esille nostamisen arvoinen argumentti Raamattua koskien on Painen esittämä vastalause syntien anteeksiantamisen idealle. Painen mukaan ihminen voi ottaa hartioilleen toisen rahallisen velan tai jopa ilmoittautua vapaaehtoiseksi kärsimään tälle langetettua vankilatuomiota, mutta ei voi koskaan omaksua syyllisyyttä toisen puolesta:

”Moral justice cannot take the innocent for the guilty even if the innocent would offer itself. To suppose justice to do this, is to destroy the principle of its existence, which is the thing itself. It is no longer justice. It is indiscriminate revenge.”¹²⁶

Paine pitää ajatusta syntien anteeksiantamisesta rukoilemisen tai materiaalisten hyvitysten kautta täysin moraalin vastaisena. Hänen mukaan koko idea syntien anteeksiantamisesta ja sen liittäminen kymmenyksien keräämiseen käy todisteena kristinuskon perustumisesta materiaalisille lähtökohdille.¹²⁷

Siirryttäessä Common Sensesta ja edelleen The Age of Reasoniin, Painen uskonnollisessa pluralismissa voidaan havaita hienoinen muutos. CS:ssa hänen suhtautuminen uskontoa kohtaan vaikuttaa välttelevän kaikkia vastakkainasetteluja. Voidaan olettaa, että Paine tahtoi yhdistää eri siirtokunnissa asuvat siirtolaiset yhteiseksi rintamaksi itsenäistymisen taakse, mikä tarkoitti että uskonnolliset eroavaisuudet tuli pitää taka-alalla. Paine esittää näkemyksensä metaforan kautta:

¹²³ Paine 2005, 184.

¹²⁴ Emt., 22-23.

¹²⁵ Emt., 50.

¹²⁶ Paine 2005, 43.

¹²⁷ Emt.

"For myself, I fully and conscientiously believe, that it is the will of the Almighty, that there should be diversity of religious opinions among us. It affords a large field for our Christian kindness[---] and on this liberal principle, I look the various denominations among us, to be like children of the same family, differing only, in what is called, their Christian names."¹²⁸

RM:ssa perhe-metafora toistuu, mutta nyt Paine korostaa kristittyjen uskontokuntien sijaan yksilöllistä uskonnollista kokemusta. Uskonnon asiat ovat ihmisen ja Jumalan väliseen suoraan suhteeseen kuuluvia omantunnon kysymyksiä.¹²⁹ AR:ssa sävy on jyrkempi. Paine vastustaa jokaista institutionalisoitua uskonnon muotoa valheellisena ja vääränä tapana palvoa Jumalaa.

Painen valheellista teologiaa muodostavan argumentoinnin pyrkimyksenä on (tulkintani mukaan) muodostaa näkemys perinteisistä institutionaalisista uskonnoista pienen eliitin tarkoituksena palvelevina vallankäytön mekanismeina. Uskonnollisuus itsessään on luonnollinen ja hyvä asia, kunhan se perustuu "puhtaaseen" henkilökohtaiseen kokemukseen, eikä ihmisiä jakaviin keinotekoihin oppeihin.

Viimeinen tärkeä AR:ssa esitetty argumentti uskontoa vastaan perustuu siihen, että valheellinen uskonto on sovittamaton tieteellisen maailmankuvan kanssa. Kristinuskon perustajat ymmärsivät tieteellisen edistyksen uhkaavan oppinsa auktoriteettia:

"The setters up [---] of the Christian system of faith, could not but foresee that the continually progressive knowledge that man would gain by the aid of science [---] would militate against, and call into question, the truth of their system of faith [---]."¹³⁰

Argumentti perustuu oletukseen, että kristinuskon (ja oletettavasti kaikkien valheellisen uskonnon muotojen) perustajat ymmärsivät edustamansa uskonkappaleen perustuvan valheeseen. Luonnontieteellinen maailmankuva ja sen opettaminen on koettu uhkaksi uskoon perustuvalle maailmankuvalle, mikä on saanut kirkon suhtautumaan vihamielisesti tieteiden harjoittajiin. Kirkko on reagoinut uhkaan kahdella tavalla: ensimmäinen on varsin suoraviivainen ja perustuu väkivaltaan:

"[---] it is next to impossible to account for the continual persecution carried on by the church, for several hundred years, against the sciences, and against the professors of science, if the church had not some record or tradition that it was originally no other than a pious fraud, or did not foresee that it could not be maintained against the evidence that the structure of the universe afforded."¹³¹

Toinen tapa, jolla kirkko on yrittänyt suojella oppiansa kyseenalaistamiselta, on ollut sen pyrkimys rajoittaa opetus ja tutkimus "kuolleisiin kieliin". Paine viittaa tällä kreikan ja latinan opettamiseen kouluissa, lähinnä uskonnollisiin teksteihin perustuen, mikä todella oli varsin tyypillistä hänen aikanaan ja vielä 1800-luvun puolessa välissäkin.¹³²

¹²⁸ Emt., 48.

¹²⁹ Emt., 347-348.

¹³⁰ Paine 2005, 58.

¹³¹ Emt., 75.

¹³² Emt., 55-60.

6.2. LUONNOLLINEN JA PUHDAS USKONTO

AR:n valheellisen teologian kritiikin tarkoituksena on *oikean* tai *todellisen* uskonnollisuuden puolustaminen. Instituutioiden varaan rakennettujen uskonnon muotojen sijaan Paine kannattaa yksilöllistä kokemusta ja vapautta oman uskonnollisen maailmankatsomuksen perustana. Jumalan olemassaolo ei ole oikeassa teologiassa uskon asia, vaan on todistettavissa oleva fakta. Se on pääteltävissä luonnollista todellisuutta tarkkailemalla:

"[---] everything we behold carries in itself the internal evidence that it did not make itself. Every man is an evidence to himself, that he did not make himself; [---] neither could any tree, plant, or animal make itself; and it is the conviction arising from this evidence, that carries us on, as it were, by necessity, to the belief of a first cause eternally existing, of a nature totally different to any material existence we know of, and by the power of which all things exist; and this first cause, man calls God."¹³³

Argumentti on niin kutsutun kelloseppäargumentin yksinkertainen versio; Voltairen ja William Paleyn tunnetuksi tekemän argumentin mukaan kompleksin mekanismin, kuten kellon tai universumin, olemassaolo toimii todisteena sen suunnitelleen järkevän "sepän" olemassaolosta. Painelle usko Jumalan olemassaolosta on rationaalinen hypoteesi ja sen hyväksyminen perustuu uskon sijasta järkeen: "It is only by the exercise of reason, that man can discover God."¹³⁴

Painen retoriikassa luonto ja uskonto sulautuvat toisiinsa. Yliluonnolliset ja ilmestykselliset mysteerit korvataan naturalistisella suhtautumisella todellisuuteen, jota Paine kutsuu luomakunnaksi (*Creation*):

"It is only in the [Creation] that all our ideas and conceptions of a *word of God* can unite. The Creation speaketh an universal language, independently of human speech or human language, multiplied and various as they be. It is an ever existing original, which every man can read. [---] It preaches to all nations and to all worlds; and this word of God reveals to man all that is necessary for man to know of God."¹³⁵

Vain luonto voi toimia Jumalan Sanan ilmentymänä, sillä se ei ole altis kielellisten esitysten kohtaamille haasteille. Luonto puhuu universaalista kieltä.

Painen käsitys luonnosta ja universumista lakeineen perustuu newtonilaiseen käsitykseen fysiikan laeista. Valistusfilosofiassa suosituksi nousseessa deismissä maailmankaikkeuden nähdään toimivan ikuisten lakien ohjaamalla tavalla, jotka on suunnitellut "Suureksi Arkkitehdiksikin" kutsuttu Jumala. The Age of Reasonissa esiintyvä analogia pyhän kirjoituksen (tai Jumalan Sanan) ja universumin välillä kertoo paljon tavasta, jolla Paine ymmärtää Jumalan olemuksen:

"The Almighty lecturer, by displaying the principles of science in the structure of the universe, has invited man to study and to imitation. It is as if he said to the inhabitants of this globe that we call ours, "I have made an earth for man to dwell upon, and I have rendered the starry heavens visible, to teach him science and the arts. He can now provide for his own comfort, AND LEARN FROM MY MUNIFICENCE TO ALL, TO BE KIND TO EACH OTHER."¹³⁶

¹³³ Emt., 47.

¹³⁴ Emt., 47.

¹³⁵ Emt., 46.

¹³⁶ Emt., 55.

Jumalan töiden opiskeleminen on naturalistisessa deismissä¹³⁷ ihmisen uskonnollinen velvollisuus. Luonnontieteellisellä työllä on myös pragmaattinen tarkoitus, sillä oppimalla tulkitsemaan luonnon lakeja opimme soveltamaan niitä omiin tarkoituksiimme. Tieteellisellä työllä on moraalinen merkitys, sillä Jumalan töiden opiskeleminen saa meidät ymmärtämään Hänen tahtoaan paremmin. Ihmisen moraalisen velvollisuutena on Jumalan hyvyyden matkiminen:

“And the practice of moral truth, or, in other words, a practical imitation of the moral goodness of God, is no other than our acting towards each other as he acts benignly towards all.”¹³⁸

Sitaatista voidaan päätellä, että Painen teologiassa moraalinen toiminta määrittyy lopulta sekulaarein perustein. Etiikka ei tähtää Jumalan miellyttämiseen tai kuolemanjälkeisen elämän palkintojen tai rangaistusten pelkoon, vaan elävien väliseen kanssakäymiseen¹³⁹.

Tieteellisellä työllä on Painen mukaan myös psykologinenkin vaikutus. Valheellinen uskonto tekee ihmisen onnettomaksi, mutta toisin on naturalistisen uskonnollisuuden kanssa:

“To be happy in old age it is necessary that we accustom ourselves to objects that can accompany the mind all the way through life, and that we take the rest as good in their day. The mere man of pleasure is miserable in old age; and the mere drudge in business is but little better: whereas, natural philosophy, mathematical and mechanical science, are a continual source of tranquil pleasure, and in spite of the gloomy dogmas of priests, and of superstition, the study of those things is the study of true theology; it teaches man to know and to admire the Creator, for the principles of science are in the creation, and are unchangeable, and of divine origin.”¹⁴⁰

Poliittisessa mielessä, individualistinen deismi hylkää uskonnollisten auktoriteettien ja instituutioiden tarpeen. Paine uskoo myös deismin itsessään olevan immuuni korruptiolle:

“But pure and simple deism does not answer the purpose of despotic governments. They cannot lay hold of religion as an engine but by mixing it with human inventions, and making their own authority a part; neither does it answer the avarice of priests, but by incorporating themselves and their functions with it, and becoming, like government, a party in the system.”¹⁴¹

Koska deismia ei ole mahdollista institutionalisoida poliittisen vallan välineeksi, perustuu se jo lähtökohtaisesti uskonnolliseen- ja ajattelunvapauteen. Tämä käsitys vapaudesta yhdistää Painen uskonnolliset vakaumukset hänen poliittiseen ajatteluun. Kun AR:ssa Paine korostaa uskonnollista vapautta, RM:n keskiössä on vapaus poliittisena periaatteena. Teoksen keskeisin teoreettinen käsite on *ihmisen luonnolliset oikeudet*. Painen mukaan ihmisen luonnolliset oikeudet ovat syntyneet

¹³⁷ Naturalismiin perustuvaa teologiaa kutsutaan myös englanninkielisellä nimellä *Natural Religion*.

¹³⁸ Paine 2005, 76.

¹³⁹ On tosin todettava, että Paine ikään kuin ”heittää ilmoille” ajatuksen, että siltä varalta että Jumala päättääkin antaa tuomionsa ihmiselle tämän kuoleman jälkeen, on viisaampaa käyttäytyä tavalla joka Häntä miellyttäisi. Tämä loogisesti heikko, mutta vaikutusvaltainen argumentti tunnetaan nimellä Pascalin vaaka, tai pelurin todistus (eng. *Pascal's wager*).

¹⁴⁰ Paine 2005, 128.

¹⁴¹ Emt., 190.

luomisen hetkellä ja niillä on siten Jumalan antama auktoriteetti.¹⁴² RM:ssa Paine vastustaa perinnöllistä valtaa (monarkiaa ja aristokratiaa) ihmisen luonnollisia oikeuksia vastaan sotivana periaatteena.

Luonnollisiin oikeuksiin kuuluvat intellektuaaliset oikeudet—joiden joukkoon Paine lukee myös uskonnon—ja yksilön oikeus edistää hyvinvointiaan ja onnellisuuttaan parhaaksi katsomallaan tavalla. Yksilön oikeudet eivät kuitenkaan voi rajoittaa muiden vastaavia oikeuksia.¹⁴³ Myös sananvapauden Paine esittää kuuluvan luonnollisiin oikeuksiin.¹⁴⁴

Tullessaan osaksi yhteiskuntaa, ihminen ei luovu edellä mainituista vapausoikeuksista, vaan vahvistaa ne kollektiivisen yhteiskuntasopimuksen kautta.¹⁴⁵ Luonnollisin valtiomuoto muistuttaa myös hyvin vahvasti negatiiviseen vapauteen ja vapaaehtoisuuteen perustuvaa yhteiskuntaa Painen ajattelussa. Valtion Paine määritteli jo CS:ssa parhaimmillaan vain välttämättömäksi pahaksi:

”Here then is the origin and rise of government; namely, a mode rendered necessary by the inability of moral virtue to govern the world; here too is the design and end of government, viz. freedom and security.”¹⁴⁶

Uskonnon suhteen valtion ainoa tehtävä on myös yksilön vapauden turvaaminen: ”As to religion, I hold it to be the indispensable duty of all government, to protect all conscientious professors thereof, and I know of no other business which government hath to do therewith”¹⁴⁷. Myös AR:ssa, jossa Paine esittää jokaisen oikeaa teologiaa noudattavan moraaliseksi velvollisuudeksi valheellisten uskonnon muotojen vastustamisen, hän sitoutuu uskonnon- ja sananvapauteen korkeimpina arvoina:

”I do not mean by this declaration to condemn those who believe otherwise; they have the same right to their belief as I have to mine. But it is necessary to the happiness of man, that he be mentally faithful to himself.”¹⁴⁸

Paine ennakoi CS:ssa sitä linjaa, jonka Yhdysvaltain perustuslain laatijat tulivat noudattamaan valtion ja kirkon välistä suhdetta määritellessään. Yli kymmenen vuotta ennen perustuslain allekirjoittamista, Paine esitti kruunun alaisuudesta vapautuvien siirtokuntien ensimmäiseksi yhteiseksi tavoitteeksi luonnollisten oikeuksien turvaamisen:

”[---] let their business be to frame a CONTINENTAL CHARTER, or the Charter of the United Colonies [---] securing freedom and property to all men, and above all things, the free exercise of religion, according to the dictates of conscience [---].”¹⁴⁹

¹⁴² Paine 2003, 166.

¹⁴³ Emt., 169.

¹⁴⁴ Emt., 194.

¹⁴⁵ Painen kollektiivisen järjestyksen käsitys perustuu mahdollisimman suureen negatiiviseen vapauteen ja hyvin liberaaliin käsitykseen yhteiskuntasopimuksesta.

¹⁴⁶ Paine 2003, 7.

¹⁴⁷ Emt., 48.

¹⁴⁸ Paine 2005, 22.

¹⁴⁹ Paine 2003, 37.

Kollektiivisen toiminnan ja järjestyksen hän uskoo perustuvan auktoriteettien sijaan kansalaisyhteiskunnan intresseihin, eli sivistykseen. Ihminen on luontaisesti sosiaalinen eläin, jonka intresseissä on kuulua yhteiskuntaan¹⁵⁰.

Yksilökohtaisten tarpeiden tyydyttämisen lisäksi kansalaisyhteiskuntaa ylläpitävät inhimilliset kiintymyksen tunteet, jotka kuuluvat myös ihmisen luonnollisiin ominaisuuksiin. Paine luottaa ihmisen luonnolliseen mielenlaadun, intresseineen ja kiintymyksen tunteineen, olevan kollektiivisen järjestyksen ja ihmiskunnan edistyksen välttämätön ja riittävä ehto:

"It is to the great and fundamental principles of society and civilisation—to the common usage universally consented to, and mutually and reciprocally maintained—to the unceasing circulation of interest, which passing through its million channels, invigorates the whole mass of civilised man—it is to these things, infinitely more than to anything which even the best instituted Government can perform, that the safety and prosperity of the individual and of the whole depends."¹⁵¹

Painen retoriikasta huokuu luottamus ihmiseen, yksilönä sekä yhteisöllisenä eläimenä. Valheellinen uskonto ja valheelliset valtiomuodot edustavat luonnotonta ja tuhoisaa askelta inhimillisessä tarinassa. Hänen moraalikäsitteensä perusta on Jumalan ihmiselle antamassa moraalintajussa, mutta etiikan pelikenttänä on ihminen sekulaarissa maailmassa: "I believe in the equality of man, and I believe that religious duties consist in doing justice, loving mercy, and endeavouring to make our fellow-creatures happy."¹⁵²

Lopuksi, Painen henkilökohtainen moraalikoodisto hylkii uskonnollisten vastakkainasettelujen lisäksi patriotismia. Hänen asenteensa kiteytyy parhaiten RM:n sivuilla:

"In stating these matters, I speak an open and disengaged language dictated by no other passion but that of humanity. [---] Independence is my happiness, and I view things as they are, without regard to place or person; my country is the world, and my religion is to do good."¹⁵³

Painea voisi oikeutetusti kutsua maailmankansalaiseksi, sillä sekä hänen toimintansa että moraalinsa kivijalkana toimii ihmiskunnan ymmärtäminen suureksi perheeksi, jonka edun ajamiseen Paine on itsensä sitonut.

6.3. JÄRJEN JA VALLANKUMOUKSEN AIKAKAUSI

CS:n välitön historiallinen tilanne koskettaa Iso-Britannian kruunun ja sen Amerikan siirtokuntien välistä konfliktia, joka ei kuitenkaan vielä ole eskaloitunut avoimeksi sodaksi. Painen kirjoittaessa CS:a, ajatukset itsenäistymisestä—saati uuden tasavaltalaisen valtion perustamisesta, olivat julkisessa keskustelussa tabuja. Paine nosti ne kerralla julkisen keskustelun keskiöön.

¹⁵⁰ Emt., 270.

¹⁵¹ Emt., 272.

¹⁵² Emt., 21.

¹⁵³ Emt., 338.

Paine esittää teoksessa lukuisia välittömiä poliittisia syitä, jotka tukevat argumenttia välittömän itsenäistymisen puolesta. Ensimmäinen syy on että kruunun väkivaltaiset toimet (Bostonissa, Lexingtonissa ja Concordessa) edustavat askelta siirtokuntien ja emämaan välisessä suhteessa, josta ei ole paluuta aikaan ennen konfliktia. Hän pyrkii vahvistamaan siirtokunnissa asuvien itsetuntoa esittämällä myös heidän intresseihin vetoavia perusteluja. Niille jotka uskovat siirtokuntien hyötynneen suhteestaan emämaahan Paine vastaa:

"[---] for I answer roundly, that America would have flourished as much, and probably much more, had no European power had anything to do with her. The commerce, by which she hath enriched herself, are the necessities of life, and will always have a market while eating is the custom of Europe."¹⁵⁴

Näillä ja lukuisilla muilla käytännön läheisillä argumenteilla Paine rakentaa kuvaa siitä, että itsenäistyminen on paitsi mahdollista, myös amerikkalaisten etujen mukaista. Mutta merkittävämpää tutkielman aiheen kannalta on laajempi poliittisten periaatteiden historiallista kehitystä koskeva retoriikka CS:ssa. Paine esittää kytevän konfliktin paikallista tai kansallista kahakkaa huomattavasti merkittävämpänä historiallisena tapauksena:

"The cause of America is in a great measure the cause of all mankind. Many circumstances hath, and will arise, which are not local, but universal, and through which the principles of all Lovers of Mankind are affected [---]."¹⁵⁵

"The sun never shined on a cause of greater worth. 'Tis not the affair of a city, a county, a province, or a kingdom, but of a continent [---]. 'Tis not the concern of a day, a year, or an age; posterity are virtually involved in the contest, and will be more or less affected, even to the end of time, by the proceedings now."¹⁵⁶

Paine esittää Amerikan tapahtumat kohtalokkaan historiallisen kamppailun areenana. Kyse on samalla periaatteiden välisestä taistelusta, jossa siirtomaat edustavat vapautta ja Iso-Britannia imperiumineen edustaa muinaista tyranniaa. Monarkia ja aristokratia ovat tämän tyrannian kaksi toisiaan tukevaa instituutiota. Paine kuvaa kyseisiä instituutioita tyrannisiksi sillä niiden valta perustuu vallanperimyksen periaatteeseen (*heredity*). Hän vastustaa yksilöiden nostamista erityiseen asemaan pelkän sukulinjan perusteella.

Muinaista tyranniaa ja perinnöllistä valtaa vastaan Paine esittää kannatettavaksi poliittiseksi periaatteeksi alhaalta ylöspäin syntyvän, kansalaisyhteiskuntaan perustuvan valtiovallan. Amerikan tilanteen hän näkee mahdollisuudeksi tällaisen valtion perustamiseksi.¹⁵⁷

Kaksiosainen RM toistaa yhteistä kaavaa CS kanssa; Paine käy siinä läpi ajankohtaisia tapahtumia liittäen ne laajempaan historialliseen periaatteelliseen vallankumoukseen. Hän myös yhdistää Ranskan vallankumouksen Amerikan itsenäistymiseen ja esittää niiden olevan universaalin vallankumouksen paikallisia ilmentymiä: "Government founded on a moral theory, on a system of universal peace, on the indefeasible hereditary Rights of Man, is now revolving from west to east

¹⁵⁴ Emt., 23.

¹⁵⁵ Emt., 3-4.

¹⁵⁶ Emt., 22.

¹⁵⁷ Emt., 38.

[---].”¹⁵⁸ Vallankumouksen vastakkaiset osapuolet ovat samat kuin CS:ssa, on kyse perinnöllisen vallan ja ihmisoikeuksien varaan perustuvan valtiomuodon välisestä konfliktista.

Kuten pamfletin nimikin jo antaa olettaa, on Painen retoriikka sijoitettavissa valistusajan idealismin edistysajattelunsa ja ennakkoluulojen vastaisuutensa puolesta. Toisaalta, Painen ajattelu on RM:ssa kirjaimellisesti *radikaalia*, sillä vallankumous syrjäyttäessään vahingollisia periaatteita edustaa paluuta alkuperäiseen ja luonnolliseen: ”Conquest and tyranny, at some early period, dispossessed man of his rights, and he is now recovering them.”¹⁵⁹ Alkuperäinen ja luonnollinen kollektiivinen kanssakäyminen perustuu ihmisen luonnollisiin oikeuksiin, joita kunnioittava valtiomuoto on edustukselliseen järjestelmään perustuva minimivaltio.

AR:ssa Painen uskonnollisia periaatteita koskeva historiallinen ajattelu sijoittuu CS:ssa ja RM:ssa rakentuvaan laajempaan poliittisten periaatteiden historialliseen dialektiikkaan. Poliittiset ja uskonnolliset instituutiot ovat saman vallankumouksen keskiössä:

”Soon after I had published the pamphlet COMMON SENSE, in America, I saw the exceeding probability that a revolution in the system of government would be followed by a revolution in the system of religion.”¹⁶⁰

Paine uskoo edustamansa deistisen teologian olevan ihmisen alkuperäinen uskonnon muoto. Vallankumous poliittisissa periaatteissa johtaisi myös juurille palaamiseen uskonnossa:

”It is certain that, in one point, all nations of the earth and all religions agree. All believe in a God. The things in which they disagree are the redundancies annexed to that belief; and therefore, if ever an universal religion should prevail, it will not be believing any thing new, but in getting rid of redundancies, and believing as man believed at first.”¹⁶¹

Valheellisten uskonnollisten instituutioiden Paine ei tietenkään usko voivan säilyttää asemaansa vallankumouksen myötä. Oikean teologian vakiintuessa niiden tarkoitus kävisi turhaksi. AR:ssa hän kuvailee lähes runollisesti muutosta valheellisista ajatustavoista ja instituutioista oikeisiin:

”It will perhaps be said, that if such a revolution in the system of religion takes place, every preacher ought to be a philosopher. *Most certainly*, and every house of devotion a school of science.”¹⁶²

Paine ei ollut idealismissaan täysin naiivi, hän ymmärsi argumenttiensa koskettavan tulenarkoja aiheita. Luottamus järjen voittokulkuun sai hänet kuitenkin uskomaan, että aika oli koittanut poliittisten ja uskonnollisten periaatteiden nostamiseksi julkiseen keskusteluun:

”I know that this bold investigation will alarm many, but it would be paying too great a compliment to their credulity to forbear it on that account. The times and the subject demand it to be done. The suspicion that the theory of [---] Christian church is fabulous, is becoming very extensive in all countries; and it will be a consolation to men staggering under that suspicion, and doubting what to believe and what to disbelieve, to see the subject freely investigated.”¹⁶³

¹⁵⁸ Emt., 269.

¹⁵⁹ Emt.

¹⁶⁰ Paine 2005, 22.

¹⁶¹ Emt., 83-84.

¹⁶² Emt., 194.

¹⁶³ Emt., 32.

Paine uskoi historian edustavan ajatusten ja periaatteiden dialektiikkaa, eikä hän aikonut jättäytyä suurten tapahtumien ulkopuolelle. Hänen retoriikasta huokuu hämmästyttävän idealistinen usko välittömään universaaliin vallankumoukseen, joka hyvin pian johtaisi ihmiskunnan palaamiseen alkuperäiseen ja puhtaaseen yhteiskunnalliseen ja uskonnolliseen tilaan.

7. ROBERT G. INGERSOLL: SEKULAARIN USKONNON PUOLUSTAJA

7.1. HELVETINPELKOJA VASTAAN

Suurin osa Ingersollin puheista rakentuu jyrkälle vastakkainasettelulle hänen puolustamansa vapauden ja sitä vastustavien instituutioiden välille. Suurimmaksi intellektuaalisen vapauden viholliseksi hän määrittelee dogmaattiset uskonnon muodot. Ingersollin puheissa rakentuu samalla aatehistoriallinen kamppailu vapaa-ajattelun (ja sekularismin) ja uskonnollisen dogmatismien välillä. Hän pyrkii selvästi muodostamaan käsitystä kahdesta vastakkaisesta intellektuaalisesta ja kulttuurisesta traditiosta.

Ingersoll määrittelee uskonnon jota hänen kannattamansa traditio vastustaa tarkoituksenmukaisesti rakennetuksi opiksi, joka perustuu järjestelmälliseen huijaukseen. Hänen ajattelunsa muistuttaa vahvasti Painen valheellisen uskonnon käsitettä. Jokainen puhdasoppinen uskonnollisen opin edustaja uskoo että:

”First: There is a God. Second: He has made known his will. Third: He has selected me to explain this message. Fourth: We will now take up a collection; and Fifth: Those who fail to subscribe will certainly be damned.”¹⁶⁴

Ingersoll kohdistaa hyökkäyksensä uskonnollisia instituutioita kohtaan. Hän korostaa useita kertoja puheissaan ja haastatteluissaan vastustavansa ”puhdasoppisina” pitämiään uskonnollisia katsumuksia (*orthodox religion*) uskonnollisten yksilöiden sijaan:

”I respect every honest man, and I think more of a liberal Catholic than of an illiberal Infidel.”¹⁶⁵

”I do not say, and I do not believe, that Christians are as bad as their creeds. In spite of church and dogma, there have been millions and millions of men and women true to the loftiest and most generous promptings of the human heart.”¹⁶⁶

Kritiikin kohteena ovat opit, kirkot, pyhät tekstit ja auktoriteetit. Instituutioiden suhteen Ingersoll ei näe merkittäviä eroja erilaisten uskontosuuntausten välillä. Esimerkiksi vuonna 1872 pitämässään puheessaan *The Gods* Ingersoll kuvailee eri kulttuurien käsityksiä yliluonnollisista olioista seuraavasti:

”Each nation has created a god, and the god has always resembled his creators. He hated and loved what they hated and loved, and he was invariably found on the side of those in power. Each god was intensely patriotic, and detested all nations but his own. All these gods demanded praise, flattery, and worship.”¹⁶⁷

Kuten sitaatista voidaan päätellä, Ingersoll uskoo jumalien olevan ihmisen keksimiä kulttuurista ja historiallista perinnettä heijastavia luomuksia. Jumalat ovat luojaensa näköisiä, eikä päinvastoin.

¹⁶⁴ Ingersoll 2009d, 439.

¹⁶⁵ Ingersoll 2009c, 51.

¹⁶⁶ Ingersoll 2009a, 218.

¹⁶⁷ Emt., 7.

Kaikkia uskontoja yhdistää myös se, että niiden jumalat osallistuvat aktiivisesti maallisten tapahtumien kulkuun:

"All was supposed to be in their immediate control. Nothing was too small—nothing too large; the falling of sparrows and the motions of the planets were alike attended to by these industrious and observing deities."¹⁶⁸

Aktiivisen jumalan uskomus on myös johtanut uskonnollisten seremonioiden, kuten rukoilemisen kompulsiiviseen harjoittamiseen. Ingersollin mukaan kaikki käsitykset jumalista perustuvat myös vääränlaiseen (tai vanhentuneeseen) selitykseen maailman alkuperästä ja olemuksesta. Ingersoll pitää tätä seikkaa täysin luonnollisena ja se toimii samalla todisteena uskonnollisten oppien inhimillisestä alkuperästä:

"Man has not only created all these gods, but he has created them out of the materials by which he has been surrounded. [---] Each nation made its gods and devils speak its language not only, but put in their mouths the same mistakes in history, geography, astronomy, and in all matters of fact, generally made by the people. No god was ever in advance of the nation that created him."¹⁶⁹

Kritiikkinsä pääkohteen, kristinuskon, hän katsoo omineen lukuisia perususkomuksistaan muilta, itseään vanhemmilta uskonnoilta.¹⁷⁰

Ingersollin korostaa uskonnollisen suuntautumisen määräytymistä yksilössä kulttuurisesta ympäristöstä riippuvaisena asiana. Tämä tekee omaksutuista uskonnollisista käsityksistä luopumisen myös usein vaikeaksi. Kasvatuksella on ratkaiseva merkitys kriittisen ajattelutaidon kehittymisen kannalta:

"It is hard to over-estimate the influence of early training in the direction of superstition. You first teach children that a certain book is true—that to question its truth is a sin, that to deny it is a crime, and that should they die without believing that book they will be forever damned without benefit of clergy. The consequence is, that long before they read that book, they believe it to be true. When they do read it their minds are wholly unfitted to investigate its claims."¹⁷¹

Ingersoll vastustaa puhdasoppista uskonnollisuutta myös siksi, että hän näkee sen pakottavan ihmiset ajattelemaan yhdenmukaisesti:

"Religion tries to force all minds into one [mold]. Knowing that all cannot believe, the church endeavors to make all say they believe. She longs for the unity of hypocrisy, and detests the splendid diversity of individuality and freedom."¹⁷²

Tämän yhdenmukaistavan ja kyseenalaistamattoman suhtautumistavan tarpeen Ingersoll katsoo perustuvan siihen, ettei uskonnollisten oppien keskiössä olevalle jumalalliselle inspiraatiolle ole järjellä perusteltavissa olevia todisteita.¹⁷³ Uskonto on irrationaalista ja siksi uskonnollisten oppien omaksuminen edellyttää tietämättömyyttä tai intellektuaalista epärehellisyyttä. Hän uskoo

¹⁶⁸ Emt., 10.

¹⁶⁹ Emt., 23.

¹⁷⁰ Ingersoll 2009b, 46-50.

¹⁷¹ Ingersoll 2009a, 172.

¹⁷² Emt., 180.

¹⁷³ Ingersoll 2009a, 15; 2009b, 89.

uskonnollisten auktoriteettien olevan tietoisia siitä, että heidän oppinsa seisovat tai kaatuvat niiden jumalallisen erityisaseman kanssa, mikä saa ne vastustamaan kaikkia yrityksiä kyseenalaistaa niiden oppeja¹⁷⁴. Tämän johdosta uskonto vastustaa vapaata ajattelua ja keskustelua.

Tärkeimmäksi uskonnonvastaisen asenteensa motiiviksi Ingersoll ilmoittaa kristinuskon keskeistä oppia ikuisesta kadotuksesta, joka odottaa jokaista dogmeja kyseenalaistavaa ateistia tai vääräuskoista:

"The doctrine that future happiness depends upon belief is monstrous. It is the infamy of infamies. The notion that faith in Christ is to be rewarded by an eternity of bliss, while a dependence upon reason, observation, and experience merits everlasting pain, is too absurd for refutation, and can be relieved only by that unhappy mixture of insanity and ignorance, called 'faith'."¹⁷⁵

Koska uskonnolliset uskomukset heijastavat kuitenkin aikaa, jolloin ne on keksitty, ovat niiden näkemykset luonnollisista ilmiöistä väistämättä vanhentuneita. Ingersollin ajattelussa uskonnot palaavat muinaiseen tietämättömyyteen ja ovat uusien havaintojen valossa järjenvastaisia oppeja. Puheessa *The Ghosts* Ingersoll kuvailee lukuisten eri uskontojen taikauskoisia käsityksiä. Hän esittää näkemyksen, jonka mukaan vielä Yhdysvaltain lähimenneisyydestä löytyy lukuisia irrationaalisuuden esimerkkejä, joista räikeimpänä hän pitää noitavainoja. Hän myös korostaa useiden uskonnollisten uudistajien ja teoreetikkojen uskoneen pahojen henkien ja noitien olemassaoloon.¹⁷⁶

Auktoriteetteihin ja tietämättömyyteen perustuvat uskonnot ovat Ingersollin mukaan haitallisia siksi, että ne johtavat luonnottomiin vastakkainasetteluihin ja konflikteihin. Ihmisten väliset vastakkainasettelut perustuvat ensinnäkin uskontokuntien väliseen epäluuloon, mutta niitä korostaa entisestään uskonnon yhteys patriotismiin:

"He was taught by the king to hate the people of other nations, and by the priest to despise the believers in all other religions. He was made the enemy of all people except his own. [--] He was kept in ignorance, because education is the enemy of superstition, and because education is the foe of that egotism often mistaken for patriotism."¹⁷⁷

Patriotismi ja valtionuskonto pyrkivät vahvistamaan asemaansa lietsomalla uskoa ulkoisesta uhasta. Kansallisten erojen lietsominen ei kuitenkaan riittänyt, vihollisia tuli löytää myös lähempää kotia. Puheessaan *Heretics and Heresies* Ingersoll esittää jumalanpilkan käsitteen toimineen sisäisiä uhkakuvia vastaan:

"Brother denounced brother, wives informed against their husbands, mothers accused their children, dungeons were crowded with the innocent; [---] For sixteen hundred years the robes of the church were red with innocent blood. The ingenuity of Christians was exhausted in devising punishment severe enough to be inflicted upon other Christians who honestly and sincerely differed with them upon any point whatever."¹⁷⁸

¹⁷⁴ Emt., 41; 212.

¹⁷⁵ Emt., 16.

¹⁷⁶ Ingersoll 2009a, 257-326.

¹⁷⁷ Ingersoll 2009d, 122.

¹⁷⁸ Ingersoll 2009a, 211.

Ingersoll maalaa kuvaa väkivaltaisesta keskiaikaisesta totalitarismista, mutta hänen tarkoituksena on osoittaa intellektuaalisen vainon olevan tosiasia vielä 1800-luvun lopun Yhdysvalloissakin. Ingersoll nostaa esiin tapahtuman, jossa eräs presbyteerisaarnaaja asetettiin syytteeseen jumalanpilkasta Illinoisin osavaltiossa.¹⁷⁹ Oikeudenkäynti paljastaa uskonnollisen vainon hengen elävän yhä kirkon suhtautumisessa sen oppeja kyseenalaistavia mielipiteitä kohtaan.¹⁸⁰

Eräs kantava teema Ingersollin retoriikassa, joka tähtää uskonnollisten oppien esittämiseen perusteiltaan samanlaisina, on niiden opportunistinen suhtautuminen vallankäyttöön:

”No orthodox church ever had power that it did not endeavor to make people think its way by force and flame. And yet every church that ever was established commenced in the minority, and while it was in the minority advocated free speech—every one.”¹⁸¹

Toistuvana esimerkkinä edellä mainitusta puhdasoppisen uskonnon taipumuksesta Ingersoll mainitsee John Calvinin perustaman kristinuskon suuntauksen, jolla on oma erityinen asema Ingersollin vahingollisten uskonnollisten oppien joukossa. Calvin esiintyy valheellisen ja opportunistisen uskonnollisen johtohahmon arkkityyppinä lukuisissa eri puheissa.

Eräs 2000-luvullakin paljon esillä ollut kysymys, jota Ingersoll käsittelee, koskee sitä voivatko uskonnollinen usko ja tieteellinen maailmankuva olla sovitettavissa yhteen.¹⁸² Ingersoll ei usko ainaakaan kristinuskon olevan sovitettavissa tieteellisen maailmankuvan kanssa:

”Evolution and Christianity may be compatible, provided you take the ground that Christianity is only one of the links in the chain, one of the phases of civilization. But if you mean by Christianity what is generally understood, of course that and evolution are absolutely incompatible. [...] There is an irrepressible conflict between Christianity and Science, and both cannot long inhabit the same brain.”¹⁸³

Vaikka Ingersoll uskoo uskonnollisten selitysten olevan väärässä, puolustaa hänkin uskonnollista vapautta tärkeimpänä valtion ja uskonnon välistä suhdetta määrittelevänä tekijänä. Hän katsoo uskonnon kuuluvan ihmisten yksityisen elämän alueelle, eikä sillä tulisi olla mitään sijaa poliittisissa kysymyksissä¹⁸⁴. Hän puolustaa Yhdysvaltain perustuslakia useaan otteeseen todisteena siitä, että valtio on luotu sekulaariksi poliittiseksi järjestelmäksi. Hän kokee hyvin huolestuttavaksi sen, että Yhdysvaltain historiassa on esiintynyt lukuisia yrityksiä kumota perustuslain sekulaari lähtökohta:

”For many years priests have attempted to give to our Government a religious form. [...] All this is contrary to the genius of the Republic, contrary to the Declaration of Independence,

¹⁷⁹ Emt., 231-243. Ingersoll toimi myös puolustusasianajajana tapauksessa, jossa C. B. Reynolds niminen mies haastettiin oikeuteen jumalanpilkasta New Jersey osavaltiossa, vuonna 1887. Ingersollin retoriikka tähtää vakuuttamaan kuulijan siitä, että uskonnollisten instituutioiden valtaanpääsy tarkoittaisi paluuta keskiaikaan.

¹⁸⁰ Emt., 249.

¹⁸¹ Ingersoll 2009d, 58.

¹⁸² . Kuuluisa tieteilijä Stephen Jay Gould tuli tunnetuksi määrittelemällä uskonnon ja tieteelliseen metodiin perustuvan tutkimuksen toisistaan erillisiksi magisteriaksi (*non-overlapping magisteria*), jonka johdosta ne voivat kuulua saman yksilön maailmankuvaan vailla ristiriitaa. Tätä näkemystä ovat vastustaneet 2000-luvulla ainakin Dawkins, Harris, Dennett ja Hitchens.

¹⁸³ Ingersoll 2009c, 225.

¹⁸⁴ Emt., 51.

and contrary really to the Constitution of the United States. We have taken the ground that the people can govern themselves without the assistance of any supernatural power.”¹⁸⁵

Tämä Ingersollin argumentti on siinä mielessä merkittävä, että se esittää sekulaarin valtiomuodon olevan Yhdysvaltain valtion perustavimpia periaatteita. Kysymys amerikkalaisen kansakunnan uskonnollisesta tai uskonottomasta ”luonteesta” on ehkä yleisin julkista uskontokriittistä keskustelua Yhdysvalloissa tälläkin hetkellä määrittelevä ongelma. Niin Ingersoll, kuin Paineikin ymmärsivät Yhdysvallat valtioksi, jossa uskonto on siirretty syrjään valtion institutionaalista tilaa määrittävänä kysymyksenä.

7.2. VAPAA-AJATTELU JA HUMANISMI USKONTONA

2009d, 43: Valtion ainoa tehtävä on vapauden turvaaminen. Vapaus on päämäärä, ei keino.

Puheessaan *Individuality*, Ingersoll puolustaa ajattelun vapautta uskonnollista yhdenmukaisuutta korkeampana arvona. Hän esittää yhteiskunnan olevan täynnä uskonnollisia vaikutteita, jotka pyrkivät pitämään ihmisen uskollisena vanhoille tavoille ja totumuksille. Ingersoll esittää *tottelemattomuuden* olevan yksi tärkeä edistysen ehto: ”How fortunate it is for us all that it is somewhat unnatural for a human being to obey. Universal obedience is universal stagnation; disobedience is one of the conditions of progress.”¹⁸⁶ Tottelemattomuus tarkoittaa *status quon* kyseenalaistamista. Tottelemattoman vapaa-ajattelijan on oltava peloton, sillä oman polun kulkemisen hinta on usein korkea:

”Now and then comes one who, in spite of all threats, calmly examines the claims of all, and as calmly rejects them all. These travelers take roads of their own, and are denounced by all the others, as infidels and atheists.”¹⁸⁷

Intellektuaalinen rehellisyys, dogmaattisen uskollisuuden vastakohtana, on kuitenkin yhteiskunnallisen hyvinvoinnin edellytys. Ingersollin retoriikassa vapaat ajattelijat esiintyvät tietynlaisena etujoukkona, intellektuaalisena eliittinä. Haastaessaan auktoriteetteja he vauhdittavat ihmiskunnan ottamia edistysaskelia.

Edistys on vastakkainen arvo menneisyyden auktoriteeteille, joiden Ingersoll katsoo yhä sitovan suurinta osaa ihmisistä¹⁸⁸. Korkeimpana arvona Ingersollin retoriikassa esiintyy *vapaus (liberty)*. Vapaus viittaa ensinnäkin *intellektuaaliseen vapauteen*:

”I am in favor of absolute freedom of thought. In the realm of mind every one is a monarch; every one is robed, sceptered, and crowned, and every one wears the purple of authority. I belong to the republic of intellectual liberty, and only those are good citizens of that republic who depend upon reason and upon persuasion, and only those are traitors who resort to brute force.”¹⁸⁹

¹⁸⁵ Ingersoll 2009d, 129.

¹⁸⁶ Ingersoll 2009a, 170.

¹⁸⁷ Emt., 178-179.

¹⁸⁸ Emt., 171.

¹⁸⁹ Emt., 448.

Tarkoituksena on osoittaa, että henkilökohtaisesti jokainen on vapaa ajattelemaan tahtomallaan tavalla, mutta julkisessa keskustelussa tulisi vallita argumenttien vapaan esittämisen ja rationaalisen arvioimisen henki. Ingersoll korostaa useaan eri otteeseen kannattavansa julkisessa keskustelussa *täydellistä* sananvapautta. Hän tosin vaikuttaa uskovan täydellisen sananvapauden itsestään johtavan sivistyneeseen argumentointiin ja julkiseen keskusteluun, jossa vallitsevat hyvät käytöstavat. Intellektuaalinen vapaus kulkee käsikkäin intellektuaalisen *rehellisyyden* ja intellektuaalisen *vieraanvaraisuuden* kanssa.¹⁹⁰

Intellektuaalisen vapauden lisäksi edistyksen ja hyvinvoinnin materiaalisena edellytyksenä toimii fyysinen vapaus, etenkin vapaan työnteon muodossa. Vapaa ajattelu ja vapaa työ ovat saman kokonaisvaltaisen vapausihanteen osia:

”In accordance with the idea that labor is the basis of all prosperity and happiness, is another idea of truth, and that is, that labor in order to make the laborer and the world at large happy, must be free. That the laborer must be a free man, the thinker must be free.”¹⁹¹

Vapaa työn tekeminen johtaa tuotannon kasvamiseen ja mahdollistaa ylijäämän syntymisen markkinoilla, mikä puolestaan johtaa siihen että ihmisistä tulee yksilöinä vapaita (velasta, maasta, jne.). Heillä on varaa hankkia oma kotinsa ja kodinomistajina he ovat vapaita elämään itsenäisesti yksilöinä. Ennen kaikkea, perustarpeet tyydytettyään he ovat vapaita ajattelemaan. Vapauden turvaamisessa valtiolla on tärkeä rooli: ”To preserve liberty is the only use for government. There is no other excuse for legislatures, or presidents, or courts, for statutes or decisions. Liberty is not simply a means—it is an end.”¹⁹²

Edistyksen ja taantumuksen dialektiikka perustuu Ingersollin retoriikassa voimakkaaseen valistusajattelulle tyypilliseen idealismiin. Tässä dialektiikassa vapaa-ajattelijat ovat historian puolella ja uskonnolliset auktoriteetit sitä vastaan. Ihmiskunnan edistyksen lähtökohdat Ingersoll palauttaa materiaalsiin olosuhteisiin ja tapaan, jolla niitä käytetään hyväksi: ”All that is good in our civilization is the result of commerce, climate, soil, geographical position, industry, invention, discovery, art, and science.”¹⁹³ Materiaaliset olosuhteet saattavat olla välttämätön ehto hyvinvoinnille, mutta ne eivät itsestään riitä. Sivistyksen leviäminen on riippuvaista tiedon leviämisestä:

”I believe [...] that the diffusion of knowledge, more than everything else combined, has ameliorated the condition of mankind. When there was no freedom of speech and no press, then every idea perished in the brain that gave it birth.”¹⁹⁴

Myös kirjapainolla Ingersoll katsoo olleen korvaamaton merkitys sivistyksen.¹⁹⁵ Ingersollin argumentti vaikuttaisi ennakoivan maslowlaista perustarveteoriaa hänen esittäessä näkemystään tarpeiden tyydyttämisen dynamiikasta:

¹⁹⁰ Ingersoll 2009b, 74-77.

¹⁹¹ Emt., 425.

¹⁹² Ingersoll 2009d, 43.

¹⁹³ Ingersoll 2009a, 177.

¹⁹⁴ Ingersoll 2009b, 474.

¹⁹⁵ Ingersoll 2009a, 311.

”Every human being longs to be happy, to satisfy the wants of the body with food, with roof and raiment, and to feed the hunger of the mind, according to his capacity, with love, wisdom, philosophy, art and song.

The wants of the savage are few; but with civilization the wants of the body increase, the intellectual horizon widens and the brain demands more and more.”¹⁹⁶

Kuten Paine, Ingersoll katsoo sivistyksen olevan yhteiskunnallisen järjestyksen kannalta ensisijainen tekijä. Sen vaikutus on myös lainsäädäntöä merkittävämpi. Ingersollin ajattelua leimaa voimakas usko sivistyksen ja vapauden avulla saavutettuun edistykseen:

”All the forces of civilization are in favor of morality and temperance. Little can be accomplished by law, because law, for the most part [---] is a destruction of personal liberty. Liberty cannot be sacrificed for the sake of temperance, for the sake of morality, or for the sake of anything.”¹⁹⁷

Negatiiviseen vapauteen sitoutuminen korostaa vapauden merkitystä Ingersollin ajattelun keskeimpänä arvona.

Sivistyksen leviämistarina toimii Ingersollin retoriikassa johdantona naturalistisen maailmankuvan legitimoimiseksi. Taikauskon heikkenemisen syyksi hän kertoo puheessaan *How To Reform Mankind* kasvutarinan, jossa sattumien ja hiljattaisen kehityksen myötä ihmiskunta on löytänyt luonnollisia selityksiä erilaisille ilmiöille, jotka aiemmin ymmärrettiin yliluonnollisten voimien aiheuttamiksi.¹⁹⁸

Ingersoll uskoo naturalistisen maailmankatsomuksen olevan ainoa rationaalinen tapa selittää ilmiöitä. Siksi se on myös ristiriidassa uskonnollisen maailmankuvan kanssa ja tekee sen lopulta turhaksi: ”The moment it is admitted that all phenomena are within the domain of the natural, the necessity for a priest has disappeared. Religion breathes the air of the supernatural”.¹⁹⁹ Hyväksyttyään maailmankaikkeuden olevan vapaa yliluonnollisista voimista, on ihmisen suunnattava katseensa maallisiin asioihin.²⁰⁰

Luonnon Ingersoll nostaa jalustalle samanlaisella uskonnollisella päätöksellä, kuin Paineekin. Tästä huolimatta hän ei katso luonnollisen järjestyksen takana piilevän minkäänlaisia yliluonnollisia voimia. Luonto on myös välinpitämätön ihmisen tunteita ja tarpeita kohtaan: ”Nature has neither pity nor hatred—that her forces ace without the slightest regard for man—that she produces without intention and destroys without regret.”²⁰¹ Luonto on täten ihmisen elämän kannalta täysin oleellinen asia, mutta sitä tulee lähestyä ilman taikauskoa ja uskonnollista pelkoa.

Suhtautumisessa tieteeseen Ingersollin ajattelu tuntuu perustuvan voimakkaaseen empiiriseen realismiin. Ingersoll ei kyseenalaista tieteellisen tutkimuksen pätevyyttä todellisuuden selittämisessä, vaikkei myöskään kannata illuusiota siitä, että kaikki tietämisen arvoinen olisi jo löydetty. Hän uskoo tieteellisen tutkimuksen työn olevan vasta alkuvaiheessaan, mutta uskoo samalla sen

¹⁹⁶ Ingersoll 2009b, 115-116.

¹⁹⁷ Emt., 151.

¹⁹⁸ Emt., 118-120.

¹⁹⁹ Ingersoll 2009a, 288.

²⁰⁰ Ingersoll 2009b, 124.

²⁰¹ Emt., 109.

vakiinnuttaneen asemansa oikeana tapana lähestyä ilmiöiden selittämistä.²⁰² Samalla Ingersoll määrittelee tieteellisen tutkimuksen merkityksen ihmiselle varsin pragmaattisella tavalla:

"From a philosophical point of view, science is knowledge of the laws of life; of the conditions of happiness; of the facts by which we are surrounded, and the relations we sustain to men and things—by means of which, man, so to speak, subjugates nature and bends the elemental powers to his will, making blind force the servant of his brain."²⁰³

Tieteellinen tutkimus ja sen tuomat elämää helpottavat keksinnöt ovat tärkeitä työkaluja paremman elämän saavuttamiseksi. Tieteellä on kuitenkin myös tärkeä eettinen merkitys Ingersollin ajattelussa. Hänen näkemys moraalista on lähenee hedonismia, nautintoon perustuvaa käsitystä hyvästä:

"The idea of right and wrong is born of man's capacity to enjoy and suffer. If man could not suffer, if he could not inflict injury upon his fellow, if he could neither feel nor inflict pain, the idea of right and wrong never would have entered his brain."²⁰⁴

Em. logiikan mukaan ihmisen moraalikäsitys on peräisin kokemuksesta, joka pohjimmiltaan universaali ihmiskunnalle. Myös elinympäristöllä on ensisijainen merkitys moraalitajun kehittymiselle: "The family, the tribe, the nation, creates a standard of conduct, of morality. There is nothing supernatural in this."²⁰⁵ Uskontojen moraalikäsitukset ovat peräisin näistä maallisista lähtökohdista ja siksi myös eri uskontojen moraalikäsitukset muistuttavat tavallisesti toisiaan.²⁰⁶

Ingersoll muodostaa em. lähtökohdista oman käsityksensä mukaisen eettisen koodiston, jonka hän tarjoaa uskonnollisille tulkinnoille vaihtoehtoisena normistona. Hän kuvailee oppinsa perustuvan iloisuuden (tai hyväluontoisuuden), hyvän seuran, huumorin, terveellisen ja mukavan elämän, hyvän ruoan ja juoman, vapauden, järkevyyden ja ihmisyyden "evankeliumeihin."²⁰⁷

Ingersoll kokee itse kuuluvansa uskontokriittiseen traditioon, joka muodostuu ihmisistä jotka ovat vastustaneet uskontoa ihmiselle ja yhteiskunnalle haitallisena ilmiönä. Hänen omaksi kokemaansa traditioon kuuluu pitkä luettelo kuuluisia tieteilijöitä (Kepler, Laplace, Newton), taiteilijoita (Burns, Shelley, Shakespeare), filosofi (Sokrates, Voltaire, Descartes) ja poliittisia merkkihenkilöitä (ennen kaikkea Paine). Tätä uskonottomien historiallista traditiota Ingersoll kuvailee eri nimillä, mm. sekularismiksi, vapaa-ajatteluksi ja uskonottomuudeksi (*infidelity*).

Sekularismin Ingersoll määrittelee sen rakentavan vaikutuksen perusteella seuraavasti:

"Secularism is the religion of humanity; it embraces the affairs of this world; it is interested in everything that touches the welfare of a sentient being; it advocates attention to the particular planet in which we happen to live; it means that each individual counts for something; it is a declaration of intellectual independence [---]."²⁰⁸

²⁰² Emt., 476.

²⁰³ Ingersoll 2009a, 64.

²⁰⁴ Emt., 297.

²⁰⁵ Ingersoll 2009b, 490.

²⁰⁶ Ingersoll 2009c, 148-151.

²⁰⁷ Ingersoll 2009a, 517-525.

²⁰⁸ Ingersoll 2009d, 405.

Nykyisen uskontokriittisen keskustelun kontekstissa on merkittävää huomata, että Ingersoll todella kutsuu (moneen eri otteeseen) sekularismia *uskonnoksi* (tosin mysteereistä, papeista, seremonioista, valheista, ihmeistä ja vainoista vapaaksi sellaiseksi). Ingersollin mukaan sekularismi määrittyy myös sen perusteella, minkä se kieltää:

”It is a protest against theological oppression, against ecclesiastical tyranny, against being the serf, subject or slave of any phantom. It is a protest against wasting this life for the sake of one that we know not of.”²⁰⁹

Sekularismi tarkoittaa huomion siirtämistä metafysiisistä spekulatioista ihmisen olemassaolon ehtojen parantamiseen, tässä ja nyt. Uskonnolliset vastakkainasettelut ja yliluonnolliset selitykset vastustavat sekularismin tavoitteita ja ovat siksi moraalinvastaisia. Holyoaken tavoin Ingersoll katsoo sekularismin edustavan omaa uskonnosta itsenäistä oppiansa.

Sekularismin rakentava puoli korostaa yksilöllistä vastuuta. Ingersollin mukaan jokaisen ihmisen ensimmäinen moraalinen velvollisuus koskee omaa itseään:

”Secularism teaches that each one must take care of himself, that the first duty of man is to himself, to the end that he may be not only useful to himself, but to others. He who fails to take care of himself becomes a burden; the first duty of man is not to be a burden.”²¹⁰

Myös vapaa-ajattelun käsitteen suhteen Ingersoll ottaa huomioon sen positiivisen (tai rakentavan) ja toisaalta sen negatiivisen (tai kieltoon perustuvan) puolen. Negaation kuvaamiseksi Ingersoll esittää artikkelissaan *Has Freethought A Constructive Side?* vapaa-ajattelijan vastakohdan, puhdasoppisen uskovaisen maailmankuvan perustavimman argumentin:

”The religionist informs us that there is somewhere in the universe an orthodox God, who is endeavouring to govern the world, and who for this purpose resorts to famine and flood, to earthquake and pestilence—and who, as a last resort, gets up a revival of religion.”²¹¹

Vapaa-ajattelun negatiivinen puoli perustuu tämän argumentin kieltämiselle. Vapaa-ajattelun rakentava puoli saa alkunsa tästä negatiosta, sillä vapaa-ajattelijan ensimmäinen tehtävä on totuuden tavoittelu. Ingersollille on selvää että puhdasoppisen uskovaisen Jumalaa ei ole olemassa. Sen sijaan, tämän taikauskoisen uskomuksen korvaa naturalistinen käsitys maailmasta, jolla on vapauttava vaikutus henkilön ajatteluun: ”The Freethinker knows that the universe is natural—that there is no room, even in infinite space, for the miraculous, for the impossible”²¹².

Naturalistinen käsitys maailmankaikkeudesta johtaa sekulaariin moraalikäsitteeseen. Tässä moraalikäsitteessä korostuvat yksilön moraalinen vastuu ja vapaus:

”The Freethinker also asserts that every man must bear the consequences of his actions—that he must reap what he sows, and that he cannot be justified by the goodness of another, or damned for the wickedness of another.”²¹³

²⁰⁹ Emt.

²¹⁰ Ingersoll 2009c, 393.

²¹¹ Ingersoll 2009d, 437.

²¹² Emt., 439.

²¹³ Emt.

Toisin kuin Holyoake, Ingersoll käsittää vapaa-ajattelun rakentavana traditiona. Hän korostaa vapaa-ajattelussa Collinsin tavoin totuuden tavoittelemisen merkitystä sen määrittelevänä tekijänä:

"The positive side of Freethought is to find out the truth—the facts of nature—to the end that we may take advantage of those truths, of those facts—for the purpose of feeding and clothing and educating mankind."²¹⁴

Ingersoll tuli omana aikanaan tunnetuksi agnostismin edustajana. Agnostisismi tunnetaan tavallisesti ateismia lievempänä kantana jumalan olemassaoloa koskien, kantana joka jättää kysymyksen kokonaan auki. Ingersollille käsitteiden välillä ei kuitenkaan ole käytännössä eroa:

"The Agnostic is an Atheist. The Atheist is an Agnostic. The Agnostic says: 'I do not know, but I do not believe there is any God.' The atheist says the same. The orthodox Christian says he knows there is a God; but we know that he does not know. He simply believes. He cannot know. The Atheist cannot know that God does not exist."²¹⁵

Nykyisessä uskontokriittisessä keskustelussa tämä argumentti on varsin tavallinen. Jumalan olemassaolo määritellään uskonottomien puolelta tieteelliseksi hypoteesiksi siinä missä esimerkiksi alkuräjähdysteoriakin. Todistamisen vastuu siirretään samalla sille taholle, joka hypoteesin esittää.²¹⁶ Ateistin tehtävänä ei ole todistaa täten että Jumalaa ei ole olemassa, vaan on uskovaisen tehtävänä todistaa hypoteesi jonka mukaan Jumala on olemassa.

Vapaa-ajattelija ei ole vapaa vain taikauskon vaikutuksesta ja dogmaattisesta uskonnosta, hän on vapaa kaikista muistakin ihmisiä keinotekoisesti jakavista tekijöistä:

"The intelligent and good man holds in his affections the good and true of every land—the boundaries of countries are not the limitations of his sympathies. Caring nothing of race, or color, he loves those who speak other languages and worship other gods. Between him and those who suffer, there is no impassable gulf."²¹⁷

Artikkelissaan *God In The Constitution* Ingersoll esittää patriotismin perustuvan samanlaiseen tietämättömyyteen ja tribalismiin, kuin kansallisten kirkkojenkin seuraaminen. Sekä uskonto että patriotismi perustuvat valheellisten auktoriteettien sokeaan seuraamiseen: "He was taught by the king to hate the people of other nations, and by the priest to despise the believers in all other religions." Painen tapaan Ingersoll korostaa koulutuksen ja kaupankäynnin merkitystä kansallisten ja uskonnollisten ennakkoluulojen vähentämiseksi.²¹⁸

Yhteiskunnallisena vaikuttimena Ingersoll katsoo uskonnon olevan kaikkea muuta kuin ihmisiä yhdistävä tekijä. Ottaen kantaa uskonnollisten piirien toistuviin vaatimuksiin Jumalan tunnustamisesta valtiollisen vallan lähteeksi Yhdysvaltain perustuslaissa, Ingersoll kysyy:

"Shall we select the God of the Catholics—he who has established an infallible church presided over an infallible pope, and who is delighted with certain ceremonies and placated by

²¹⁴ Emt., 440.

²¹⁵ Ingersoll 2009c, 247.

²¹⁶ Bertrand Russell esitti myös oman vastauksensa ateisteille usein esitetylle haasteelle todistaa jumala olemassa olemattomaksi, joka tunnetaan nykyään "Russellin teepannuna". Argumentin mukaan jumalan olemassaolon todistaminen virheelliseksi hypoteesiksi on yhtä mielekästä kuin sen todistaminen, että maapalloa ei kierrä näkymätön teepannu. Olisi järjetöntä uskoa teepannun olemassaoloon vain sen johdosta, että kukaan ei ole pystynyt todistamaan sitä olemattomaksi.

²¹⁷ Ingersoll 2009d, 122.

²¹⁸ Emt., 122-123.

prayers uttered in exceedingly common Latin? Is it the God of the Presbyterian with the Five Points of Calvinism, who is ingenious enough to harmonize necessity and responsibility, and who in some way justifies himself for damning most of his own children? Is it the God of the Puritan, the enemy of joy—of the Baptist, who is great enough to govern the universe, and small enough to allow the destiny of a soul to depend on whether the body it inhabited was immersed or sprinkled?”²¹⁹

Jumalan asettaminen valtiollisen vallan lähteeksi asettaa ihmiset eriarvoiseen asemaan kansalaisina perustuen heidän uskonnollisiin katsomuksiinsa. Ingersoll puolustaa sen sijaan valtiomuotoa, joka saa legitimitettinsä jokaiselta kansalaiselta vakaumukseen katsomatta:

“The Government of the United States is secular. It derives its powers from the consent of man. It is a Government with which God has nothing whatever to do—and all forms and customs, inconsistent with the fundamental fact that the people are the source of authority, should be abandoned.”²²⁰

Ingersoll ottaa kantaa myös päivänpoliittisiin kysymyksiin valtion ja uskonnon suhdetta koskien. Läpi Yhdysvaltain historian kiistaa synnyttänyt kysymys on ollut verovarojen kohdentaminen erilaisille kansalaisyhteiskunnan instituutioille. Ingersollin mukaan perustuslaki selvästi kieltää julkisten varojen kohdentamisen uskonnollisille instituutioille ja organisaatioille. Tästä samaisesta syystä julkinen koulutus ei hänen mukaansa saa olla uskonnollisesti tunnustuksellista.²²¹

Ingersollin retoriikka muodostaa jatkuvan konfliktin poliittisen ja intellektuaalisen vapauden ja uskonnon välille. Hänen ajattelunsa on hyvin lähellä Painen auktoriteettivastaista negatiivisen vapauden ihannointia, mutta Ingersoll ei perusta filosofiaansa Jumalan olemassaololle. Ingersoll jättää lopulta kysymyksen maailmankaikkeuden takan olevasta yliluonnollisesta entiteetistä avoimeksi: “If by any possibility the existence of a power superior to, and independent of, nature shall be demonstrated, there will then be time enough to kneel. Until then, let us stand erect.”²²² Uskonnon ja jumalahypoteesin vastustaminen eivät ole Ingersollin kannattaman maailmankatsomuksen kannalta välttämättömiä asioita, vaan keinoja muiden joukossa lopullisen päämäärän saavuttamiseksi. Päämääränä on ihmiskunnan emansipointi valheellisista auktoriteeteista ja ihmiskunnan uskonnon (*religion of humanity*) asettaminen universaaliksi maailmankatsomukseksi.²²³

7.3. MAALLISTUNEEN SIVILISAATION KYNNYKSELLÄ

Taikauskon vallitsema synkkä menneisyys konkretisoituu useimmiten hänen puheissaan keskiaikaan, jota Ingersoll kuvailee Painen tavoin ”pimeäksi” ajanjaksoksi. Esimerkiksi puheessa *Progress*²²⁴ Ingersoll aloittaa kuvailemalla menneisyyttä taikauskon, ihmeiden, uskonnollisten vainojen, noituuden, pahojen henkien, kuvitteellisen historiankirjoituksen, sairauksien, sotien, kidutuk-

²¹⁹ Emt., 124-125.

²²⁰ Emt., 127.

²²¹ Ingersoll 2009c, 250-251.

²²² Emt.

²²³ Emt., 89.

²²⁴ Ingersoll 2009b, 423-476.

sen ja kaiken mahdollisen pahan ja typerän käytöksen irrationaalisena aikakautena. Samalla keskiaika edustaa aikaa jona suurin osa ihmiskunnasta eli täysin vailla alkeellisiakaan fyysisiä tai intellektuaalisia vapausoikeuksia.

Taylor (2007) on kuvannut taikauskon vallitsemaa aikakautta länsimaisessa kontekstissa termillä *enchantment*, lumouksellisuus. Hän viittaa sillä maailmankuvaan, jossa luonnollisia ilmiöitä osatiin selittää vain persoonallisilla käsityksillä yliluonnollisista voimista, kuten pahoilla hengillä, demoneilla, ym. Ingersoll kuvailee menneisyyttä samasta lähtökohdasta:

“His fears became terrible and malicious monsters. He lived in the midst of furies and fairies, nymphs and naiads, goblins and ghosts, witches and wizards, sprites and spooks, deities and devils.”²²⁵

“For thousands of years it was believed that ghosts, good and bad, benevolent and malignant, weak and powerful, in some mysterious way, produced all phenomena [---].”²²⁶

Uskonnon historia perustuu edellä kuvatun kaltaiseen taikauskoon, mikä osoittaa uskonnollisen impulssin kumpuavan inhimillisistä lähtökohdista. Uskonnon historiassa on kyse tietämättömien ihmisten yrityksistä taistella luonnollisia ilmiöitä vastaan ja oppia elämään niiden kanssa ja selittämään niitä. Hyville ja pahoille tapahtumille on oltava olemassa selitys:

“[---] all religious superstition has had for its basis a belief in at least two beings, one good and the other bad, both of whom could arbitrarily change the order of the universe. The history of religion is simply the story of man’s efforts in all ages to avoid one of these powers, and to pacify the other.”²²⁷

Siirryttäessä kohti modernia aikakautta tämä “lumouksellisuus” on muuttanut muotoaan, muttei kokonaan kadonnut. Modernit uskovaiset ovat omaksuneet luonnollisia selityksiä ilmiöille uusien tieteellisten teorioiden myötä, mutta pitäneet samalla kiinni yliluonnollisista selitysmalleista ilmiöiden takana.²²⁸ Lumous on kuitenkin alkanut murtumaan intellektuaalisen heräämisen seurauksena. Intellektuaalisen heräämisen Ingersoll yhdistää naturalistisen maailmankuvan syntymiseen:

“Probably, the first thing that tended to disabuse his mind was the discovery of order, of regularity, of periodicity in the universe. From this he began to suspect that everything did not happen purely with reference to him.”²²⁹

Ihminen ymmärsi että luonnolliset ilmiöt tapahtuivat hänen toivomuksista ja peloista riippumatta. Sairauksia eivät aiheuttaneet pahat henget vaan ne johtuivat luonnollisista ilmiöistä. Uskonnon ja maallisen dialektiikka perustuu tähän intellektuaaliseen heräämiseen:

“The first doubt was the womb and cradle of progress, and from the first doubt, man has continued to advance. Men began to investigate, and the church began to oppose.”²³⁰

“The civilization of man has increased just to the same extent that religious power has decreased. The intellectual advancement of man depends upon how often he can exchange an old superstition for a new truth.”²³¹

²²⁵ Ingersoll 2009a, 39.

²²⁶ Emt., 267.

²²⁷ Ingersoll 2009b, 60-61.

²²⁸ Ingersoll 2009a, 267-268.

²²⁹ Emt., 75.

²³⁰ Emt., 81.

²³¹ Emt., 78.

Tiede ja skeptisimi ovat näin ollen syntyjään vastakkaisia intellektuaalisia ja kulttuurisia voimia uskonnolle ja taikauskolle. Argumenttiin siitä, että uskonto ja tiede voisivat mahtua saman henkilön maailmankuvaan Ingersoll vastaa kieltävästi: "There is an 'irrepressible conflict' between religion and science, and they cannot peaceably occupy the same brain nor the same world."²³² Ingersollille uskonnon ja maallisten arvojen välisessä historiallisessa dialektiikassa on kyse kamppailusta, joka etenee kohti lopullista ratkaisua:

"In a few years the pulpits will be filled with teachers instead of preachers—with thoughtful, brave, and honest men. The congregations will be civilized—intellectually honest and hospitable."²³³

"The people are beginning to think, to reason and to investigate. Slowly, painfully, but surely, the gods are being driven from the earth. Only upon rare occasions are they, even by the most religious, supposed to interfere in the affairs of men."²³⁴

Suuren Agnostikon optimismi tuntuu kuvastavan hänen omaa vaikutushistoriallista horisonttiaan, jota myöhemmin on kutsuttu vapaa-ajattelun kulta-ajaksi. Hän huomioi yhteiskunnassa tapahtuvaa asenteiden liberalisoitumista, jota myös Jacoby on kuvannut teoksessaan *Freethinkers*. Seuraavassa otteessa eräästä haastattelusta Ingersoll vakuuttaa vapaa-ajattelun olevan nosteessa vuonna 1880:

Question. Is the religious movement of which you are the chief exponent spreading?

Answer. There are ten times as many Freethinkers this year as there were last. Civilization is the child of free thought. The new world has drifted away from the rotting wharfs of superstition. The politics of this country are being settled by the new ideas of individual liberty; and parties and churches that cannot accept the new truths must perish. I want it perfectly understood that I am not a politician. I believe in liberty and I want to see the time when every man, woman and child will enjoy every human right."²³⁵

Ingersoll kertoo kuinka edistystä on alkanut tapahtumaan vaihteittain uusien luonnontieteellisten ja filosofisten keksintöjen ja ideoiden avulla. Edistystä on tapahtunut, mutta taikauskoa ei kaadettu hetkessä. Hän luettelee puheissaan lukuisia anekdootteja, joiden joukossa on tarinoita Tyco Brahehesta, joka uskoi oman henkilökohtaisen "idioottinsa" ennustuksiin ja kuinka Kepler uskoi voitavansa ennustaa ihmisten kohtaloita taivaankappaleiden liikkeiden perusteella.²³⁶ Vioistaan huolimatta Ingersoll arvostaa keksijöitä ja tiedemiehiä edistyksen tulenkantajina: "The inventors, the workers, the thinkers, the mechanics, the surgeons, the philosophers—these are the Atlases upon whose shoulders rests the great fabric of modern civilization."²³⁷

Kirjapainolla Ingersoll uskoo olleen valtaisa merkitys valistuksen leviämisen kannalta. Mutta myös kirjapainon taidosta on käyty kamppailua:

"When people read, they reason, when they reason they progress. You must not think that the enemies of progress allowed books to be published or read when they had the power to

²³² Emt., 85.

²³³ Ingersoll 2009b, 103.

²³⁴ Ingersoll 2009a, 40.

²³⁵ Ingersoll 2009c, 52.

²³⁶ Emt., 439.

²³⁷ Emt., 452.

prevent it. The whole power of the church, of the government, was arrayed upon the side of ignorance.”²³⁸

Tämä valtiollisten ja kirkollisten auktoriteettien yhdistäminen ihmisten henkiseen, intellektuaaliseen ja fyysiseen alistamiseen on Ingersollin retoriikassa toistuva kaava. Sekä Painen että Ingersollin edistysajattelu on kärjistetyksi solidaristista, edistys syntyy ruohonjuuritasolla ja etenee alhaalta ylöspäin. Kuten Ingersoll asian esittää: ”When slaves begin to reason, slavery begins to die.”²³⁹

Ingersoll esittää historiallisessa kehityskaaritarinassaan myös globalisaation ihmiskunnan olojen paranemista edistävänä voimana. Kaupankäynnin lisääntyminen ja rajojen rikkoutuminen niin maantieteellisesti kuin kulttuurisestikin on avannut ihmisten silmiä ja vähentänyt ennakkoluuloja. Tässäkin muutoksessa häviäjiä ovat olleet vanhat auktoriteetit.²⁴⁰

Yhdysvaltain syntyhetket edustavat kaikista kyseistä valtiota kohtaavista haasteista huolimatta käännekohtaa vapauden ja tyrannian välisessä historiallisessa kamppailussa:

”And as for myself I glory in the fact that upon American soil that principle was first firmly established, and that the Constitution of the United States was the first of any great nation in which religious toleration was made one of the fundamental laws of the land.”²⁴¹

Ingersoll katsoo kuitenkin että kamppailua vapauden ja sitä vastustavien voimien välillä ei ole vielä ratkaistu, sillä hänen omana aikansa perustuslaki ja sen turvaamat vapausoikeudet ovat vakavan uhan alla. Ingersoll viittaa lukuisiin yrityksiin uskonnollisten auktoriteettien taholta muuttaa perustuslain sanamuotoa siten, että siinä tunnustettaisiin Jumala valtiollisen vallan alkuperäiseksi lähteeksi.²⁴² Kyse ei ole semanttisesta kiistasta Ingersollin mukaan, kuten hän perustelee artikkelissaan *God In The Constitution*:

”If God is allowed in the Constitution, man must abdicate. There is no room for both. If the people of the great Republic become superstitious enough and ignorant enough to put God in the Constitution of the United States, the experiment of self-government will have failed, and the great and splendid declaration that ‘all governments derive their just powers from the consent of the governed’ will have been denied, and in place will be found this: All power comes from God; priests are his agents, and the people are their slaves.”²⁴³

Vaikka menneisyyden taikausko uhkaakin yhä sivistyneitä sekulaareja periaatteita, Ingersollin usko ei horju. Ihmiskunta on jo kallistunut Ingersollin edustaman tradition kannattamille arvoille, vaikka dogmaattisimmat uskonnolliset edustajat eivät asiasta ole tietoisia:

”They have never heard of the great victory. They do not know that in all civilized countries the hosts of superstition have been put to flight. They do not know that Freethinkers, Infidels, are to-day the leaders of the intellectual armies of the world.”²⁴⁴

²³⁸ Emt., 457.

²³⁹ Emt., 459.

²⁴⁰ Emt., 459-460.

²⁴¹ Emt., 432.

²⁴² Yksi merkittävä etappi taistelussa valtiollisten symbolien suhteesta uskonnollisiin tunnustuksiin oli moton ”In God We Trust” painaminen kolikkoihin vuonna 1864.

²⁴³ Ingersoll 2009d, 130.

²⁴⁴ Emt., 106.

Ingersollin oma sukupolvi on se, joka johdattaa ihmiskunnan humanismin, vapaa-ajattelun ja sekularismin taikauskosta vapaaseen "uskontoon". Vapaa-ajattelun kulta-ajan aallonharjalla myös Suuren Agnostikon retoriikka huokuu idealistista uskoa valtavasta mullistuksesta uskonnollisten ja maallisten arvojen välisessä historiallisessa kamppailussa.

8. CHRISTOPHER HITCHENS: VASTARANNANKIISKI

8.1. VAHINGOLLISTA USKONTOA VASTAAN

Hitchensin tapa määritellä vastustamansa uskonto tuntuisi sisältävän kaikki sellaiset uskonnollisuuden muodot, jotka perustuvat oppeihin, auktoriteetteihin, instituutioihin ja rituaaleihin. Uskonnon määritelmään on Hitchensin retoriikassa sisäänkirjoitettuna kollektiivisuuden ehto. Hänen kritiikkinsä terävin terä kohdistuu kolmea suurta monoteististä (juutalaisuus, kristinusko ja islam) uskontoa vastaan. Hitchens pitää myös buddhalaisuutta em. uskontoja verrattavana haitallisena oppijärjestelmänä.²⁴⁵ Tämä lisäksi, hän käsittelee lukuisten kulttien ja marginaalisten uskontokuntien omintakeisia toimintatapoja ja uskomuksia. Kaikkiin näihin uskomusjärjestelmiin hän viittaa yleisesti termillä ”religion”.

Hitchensin ensimmäinen argumentti uskontoa vastaan on, että sen keskiössä olevat perustavimmat käsitykset maailmankaikkeutta koskien ovat auttamatta vanhentuneita. Uskonnon metafysiset argumentit ovat kauan sitten menettäneet vakuuttavuutensa tieteellisten läpimurtojen vaikutuksesta²⁴⁶. Tieteellinen metodi, joka Occamin partaveitsen avulla pyrkii karsimaan selityksistä ylimääräiset ennako-oletukset pois, on paljastanut myös teleologisen argumentin²⁴⁷ uskoon perustuvaksi argumentiksi. Evoluutio- ja alkuräjähdysteoria toimivat erinomaisesti ilman jumalahypoteesia.²⁴⁸

Uskonnolliset selitykset eivät vain tarjoa väärää selityksiä, ne väittävät tarjoavansa kokonaisen ja lopullisen selityksen *kaikesta*:

“And yet—the believers still claim to know! Not just to know, but to know *everything*. Not just to know that god exists, and that he created and supervised the whole enterprise, but also to know what ‘he’ demands of us—from our diet to our observances to our sexual morality.”²⁴⁹

Hitchens esittää uskontojen esittämän väitteen lopullisesta totuudesta olevan vakavassa ristiriidassa tieteellisen maailmankuvan kanssa. Tiede ja uskonto suhtautuvat päinvastaisilla tavoilla tietoon ja sen karttumiseen:

“In other words, in a vast and complicated discussion where we know more and more about less and less, yet can still hope for some enlightenment as we proceed, one faction—itsself composed of mutually warring factions—has the sheer arrogance to tell us that we already have all the essential information we need. Such stupidity, combined with such pride, should be enough on its own to exclude ‘belief’ from the debate.”²⁵⁰

²⁴⁵ Hitchens 2007, 240.

²⁴⁶ Emt., luku 5.

²⁴⁷ Teleologinen argumentti tarkoittaa argumenttia jonka mukaan maailmankaikkeuden monimutkainen luonne toimii todisteena järkevästä suunnittelijasta. Kelloseppäargumentti on teleologisen argumentin yksi versio.

²⁴⁸ Hitchens 2007, luku 6.

²⁴⁹ Emt., 12.

²⁵⁰ Emt., 12-13.

Hitchens kuvaa uskonnon heikkoutta ilmiöitä selittävänä järjestelmänä vertaamalla sitä tieteellisiin teorioihin. Teorioiden hän katsoo perustuvan lähtökohtiin, jotka tekevät niistä ylivoimaisesti uskottavampia selitysmalleja:

"They [apologists of intelligent design] unwisely say that evolutionary biology is 'only a theory,' which betrays their ignorance of the meaning of the word 'theory' as well as of the meaning of the word 'design'. A 'theory' is something evolved [...] to fit the known facts. It is a successful theory if it survives the introduction of hitherto unknown facts. And it becomes an accepted theory if it can make accurate predictions about things and events that have not yet been discovered, or have not yet occurred."²⁵¹

Hitchens pilkkaa kreationismia siitä, että se ei ole "edes teoria", vaan silkka propagandaa ja tautologiaa. Uskonnollisten selitysten ja tieteellisten teorioiden rinnastamista merkittävämpi—ja radikaalimpi argumentti uskonnollista uskoa vastaan on kuitenkin se, että uskonnot ovat selvästi ihmisen mielikuvituksen tuotetta.²⁵² Hän löytää useita todisteita tämän argumentin tueksi. Ensimmäinen todiste perustuu uskonnon ja sukupuolen väliseen suhteeseen: "A consistent proof that religion is man-made and anthropomorphic can also be found in the fact that it is usually "man" made, in the sense of masculine, as well"²⁵³. Erilaiset uskonnolliset käsitykset tuonpuoleisesta heijastavat myös inhimillistä ajattelua:

"Nothing proves the man-made character of religion as obviously as the sick mind that designed hell, unless it is the sorely limited mind that has failed to describe heaven—except as a place of either worldly comfort, eternal tedium, or (as Tertullian thought) continual relish in the torture of others."²⁵⁴

Kohtalaisen tuoreena todisteena uskonnollisten instituutioiden inhimillisestä alkuperästä Hitchens tarjoaa Vatikaanin yhteistyön natsipuolueen ja italialaisen fasismin kanssa toisen maailmansodan aikana:

"The church has made efforts to apologize for all this, but its complicity with fascism is an ineffable mark on its history, and was not a short-term or a hasty commitment so much as a working alliance which did not break down until *after* the fascist period had itself passed into history."²⁵⁵

Katolisen kirkon kyseenalaiset ratkaisut osoittavat, että jopa Jumalan edustaja maan päällä perustuu ihmisen rakentamiin instituutioihin ja on siten myös inhimillisesti erehtyväinen.

Uskonnollisten kertomusten uskottavuutta vastaan puhuu myös se, että ne perustuvat ilmestysellisiin tarinoihin. Tätä Thomas Painen uskontokritiikin keskiössä olevaa huomiota Hitchens vastustaa pitkälti samoin argumentein. Ensinnäkin, jo jumalallisten ilmestysten monilukuisuus toimii vihjeenä uskontojen inhimillisestä alkuperästä:

"Since all of these revelations, many of them hopelessly inconsistent, cannot by definition be simultaneously true, it must follow that some of them are false and illusory. It could also follow that only one of them is authentic, but in the first place it seems dubious and in the

²⁵¹ Emt., 100.

²⁵² Emt., 12.

²⁵³ Emt., 62-63.

²⁵⁴ Emt., 261.

²⁵⁵ Emt., 285.

second place it appears to necessitate religious war in order to decide whose revelation is the true one.”²⁵⁶

Kuten Paine, myös Hitchens pitää suurten monoteististen uskontojen ilmestysten olosuhteita ja ”vastaanottajia” epäilyttävinä:

”A further difficulty is the apparent tendency of the Almighty to reveal himself only to unlettered and quasi-historical individuals, in the regions of Middle Eastern wasteland that were long the home of idol worship and superstition, and in many instances already littered with existing prophecies.”²⁵⁷

Aivan kuten edeltäjänsä, Hitchens esittää monoteistiset uskonnot toistensa ja vanhempien uskontojen jäljennöksinä²⁵⁸. Lopuksi, hän tuo vielä esille erään keskeisen paradoksin suurten monoteististen uskontojen arvomaailmasta:

”The three great monotheisms teach people to think abjectly of themselves, as miserable and guilty sinners prostrate before an angry and jealous god who, according to discrepant accounts, fashioned them either out of dust and clay or a clot of blood. [...] The message is one of continual submission, gratitude, and fear. Life itself is a poor thing: an interval in which to prepare for the hereafter or the coming—or second coming—of the Messiah.”²⁵⁹

Uskonnot saavat ihmisen suhtautumaan torjuvasti tai vähättelevästi tähän elämään. Kaikesta alemmuuden tunteesta huolimatta uskonnot esittävät kuitenkin päällekkäisen viestin, jonka mukaan ihminen nauttii erityistä ja rakkauteen perustuvaa asemaa Jumalan silmissä. Päällekkäiset viestit ovat jatkuvan psykologisen ahdistuksen lähde monille uskovaisille.

Kuvatessaan uskonnon vaikutusta ihmiseen Hitchens vetoaa usein ”todellisen uskovaisen” ajatukseen. Tällä hän tarkoittaa ihmistä, joka todella uskoo ja sitoutuu sen uskonnollisen opin sääntöjen ja normien noudattamiseen, jota hän julkisesti tunnustaa. Kyseessä on retorinen keino jonka tarkoituksena on korostaa uskonnon fundamentalistista luonnetta. Kyse on samalla haasteesta: henkilö voi kutsua itseään uskovaiseksi vain, mikäli todella noudattaa uskontonsa sääntöjä dogmaattisesti. Todellinen uskovainen *todella* uskoo tietävänsä persoonallisen Jumalan olemassaolon ja jotain tämän olennon tahdosta:

”A true believer must believe that he or she is here for a purpose and is an object of real interest to a Supreme Being; he or she must also claim to have at least an inkling of what that Supreme Being desires.”²⁶⁰

Pelkästään jo tämä ”ylimielinen” lähtökohta tekee uskonnosta vastustettavan asian, sillä se ei ainoastaan johda kriittisen ajattelun tarpeettomuuteen, vaan asettaa ihmisen yläpuolelle auktoriteetin, jonka jatkuvassa valvonnassa tämä on. Tämä on yksi Hitchensin tärkeimmistä uskonnonvastaisista argumenteista: uskonto on luonteeltaan *totalitaristista*:

²⁵⁶ Emt., 116.

²⁵⁷ Emt.

²⁵⁸ Emt., 336.

²⁵⁹ Emt., 86.

²⁶⁰ Hitchens 2005, 57.

"Even the most humane and compassionate of the monotheisms and polytheisms are complicit in this quiet and irrational authoritarianism: they proclaim us, in Fulke Greville's unforgettable line, 'Created sick—Commanded to be well.' And there are totalitarian insinuations to back this up if its appeal should fail."²⁶¹

Viitaten Orwellin teokseen *1984* (1949), Hitchens heittää sarkastisesti huomion että isoveljen valvoma yhteiskunta on siinä mielessä mielekkäämpi järjestelmä uskontoon verrattuna, että sieltä pääsee pois kuollessaan (kun uskonto ulottaa itsensä myös kuolemanjälkeiseen elämään). Uskonto ei kuitenkaan Hitchensin ajattelua noudattaen tyydy ainoastaan yliluonnollisen auktoriteetin luomiseen. Uskonnolla on taipumus pyrkiä laajentumaan sekulaarissa maailmassa, sekulaarein keinoin:

"The level of intensity fluctuates according to time and place, but it can be stated as a truth that religion does not, and in the long run cannot, be content with its own marvelous claims and sublime assurances. It *must* seek to interfere with the lives of nonbelievers, or heretics, or adherents of other faiths. It may speak about the bliss of the next world, but it wants power in this one."²⁶²

Myös tämän ominaisuuden Hitchens katsoo toimivan todisteena siitä, että uskonnot heijastavat inhimillisiä tavoitteita.

Hitchens ei tyydy vain osoittamaan, että uskontojen taustalla olevat uskomukset perustuvat virheellisiin lähtökohtiin. Hän jatkaa kritiikkiään väittämällä, että uskonnollinen usko on haitallista niin ihmiselle yksilönä, kuin ihmiskunnalle kokonaisuutena. Argumentti uskonnon vahingollisuudesta tuo Hitchensin retoriikkaan sitä vakaumuksellista paatoksellisuutta, josta se on tullut tunnetuksi.

Uskonnon asemaa on perusteltu usein sillä, että se saa ihmiset käyttäytymään moraalisesti kannattavalla tavalla. Hitchens kiistää täysin tämän argumentin vakuuttavuuden. Ensinnäkin: "[---] virtuous behaviour by a believer is not proof at all of—indeed is not even an argument for—the truth of his belief."²⁶³ Toiseksi, itse väite uskonnon positiivisesta vaikutuksesta ihmisen käyttäytymiseen on todistettavasti virheellinen. Lukemattomat historialliset esimerkit puhuvat argumenttia vastaan. Näistä vahvimpana todisteena Hitchens pitää uskonnon nimissä lapsiin kohdistettua indoktrinaatiota, väkivaltaa ja hyväksikäyttöä. Esimerkkejä on monia:

"The obsession with children, and with rigid control over their upbringing, has been part of every system of absolute authority. [---] If religious instruction were not allowed until the child had attained the age of reason, we would be living in a quite different world."²⁶⁴

"As to immoral practice, it is hard to imagine anything more grotesque than the mutilation of infant genitalia. [---] But religious ritual since the dawn of time has insisted on snatching children from the cradle and taking sharp stones or knives to their pudenda."²⁶⁵

"'Child abuse' is really a silly and pathetic euphemism for what has been going on [in the Catholic Church]: we are talking about the systematic rape and torture of children, positively

²⁶¹ Emt., 57.

²⁶² Hitchens 2007, 19.

²⁶³ Emt., 221.

²⁶⁴ Emt., 262.

²⁶⁵ Emt., 266.

aided and abetted by a hierarchy which knowingly moved the grossest offenders to parishes where they would be safer.”²⁶⁶

Näitä ja muita esimerkkejä fyysisestä ja henkisestä vahingosta, jota uskonnot ovat saaneet aikaan lapsissa, Hitchens pitää ilmeisenä osoituksena ”uskonto moraalisen käyttäytymisen turvaajana”-argumentin heikkoudesta. Argumentin kumoaminen johtaa myös seuraaviin kolmeen johtopäätökseen:

“The first is that religion and the churches are manufactured, and that this salient fact is too obvious to ignore. The second is that ethics and morality are quite independent of faith, and cannot be derived from it. The third is that religion is—because it claims a special divine exemption for its practices and beliefs—not just amoral but immoral.”²⁶⁷

Uskonto ei ole riittävä eikä välttämätön ehto moraaliselle käyttäytymiselle²⁶⁸. Usein se päinvastoin toimii moraalittoman käyttäytymisen *oikeutuksena*.

Moraaliin liittyen, Hitchens kritisoi kristinuskon keskeistä oppia syntien anteeksiantamisesta. Paineen viitaten hän muistuttaa että ihminen voi uhrautua toisen puolesta, maksaa hänen velkansa tai kärsiä hänen puolestaan vankilatuomion, mutta hän ei koskaan voi ottaa hartioilleen toisen syntejä.²⁶⁹ Syntien anteeksiantaminen on moraalinvastainen periaate:

“So the whole apparatus of absolution and forgiveness strikes me as positively immoral, while the concept of revealed truth degrades the whole concept of free intelligence by purportedly relieving us of the hard task of working out ethical principles for ourselves.”²⁷⁰

Moraalisten kysymysten ei tulekaan olla helppoja. ”Synneistä” ei saa vapautua uskonnollisten rituaalien avulla. Hitchens peräänkuuluttaa vakavampaa suhtautumista moraaliin ja yksilön vastuuseen toimintansa moraalista seurauksista:

“We cannot, like fear-ridden peasants of antiquity, hope to load all our crimes onto a goat and then drive the hapless animal into the desert. Our everyday idiom is quite sound in regarding ‘scapegoating’ with contempt. And religion is scapegoating writ large.”²⁷¹

Toinen puoli tästä ”syntipukin ongelmasta” on kristinuskoon kuuluva syyllisyyden kollektivisointi. Alkuperäisen synnin ja Jeesuksen ristiinnaulitsemisen synnyttämä syyllisyys on (puhdasoppisen) kristityn uskonnollista kokemusta määrittävä tekijä. Hän käytännössä joutuu ottamaan harteilleen syyllisyyden taakan tapahtumista, joihin hän ei henkilökohtaisesti (ainakaan sekulaarissa mielessä) ollut osallisena. Samalla näiden Raamatun kertomusten on tulkittu johtavan kokonaisen etnisen ryhmän, eli juutalaisten, syyllistämiseen pahimman mahdollisen rikoksen (Jumalan tappamisen) tekemisestä.²⁷² Alkuperäisen synnin ajatus aiheuttaa myös valtavia psykologisia ongelmia uskoville, etenkin lapsille, joille helvettiin joutumisen mahdollisuus on jatkuvasti mielessä.

²⁶⁶ Emt., 272.

²⁶⁷ Emt., 60.

²⁶⁸ Hitchens 2005, 61; Hitchens 2007, 6-7.

²⁶⁹ Emt., 58.

²⁷⁰ Emt.

²⁷¹ Hitchens 2007, 252.

²⁷² Emt., 250-252.

Totalitarismin määritelmään kuuluu että valtaa pitävä taho ulottaa vaikutuksensa ihmiselämän jokaiselle alueelle. Uskonto vahvistaa otetta seuraajistaan asettamalla heille sääntöjä joiden noudattamatta jättäminen on syntiä ja jotka ovat usein sellaisia, että niiden noudattaminen on lähes mahdotonta. Uskonto puuttuu esimerkiksi ruokavalioon:

“All religions have a tendency to feature some dietary injunctions or prohibition, whether it is the now lapsed Catholic injunction to eat fish on Fridays, or the adoration by Hindus of the cow as a consecrated and invulnerable animal [---] or the refusal by some other Eastern cults to consume any animal flesh, or to injure any other creature be it rat or flea. But the oldest and most tenacious of all fetishes is the hatred and even fear of the pig.”²⁷³

Kontrolli ulottuu myös toiseen välttämättömään ja yksityiseen elämänalueeseen, seksuaalisuuteen:

“The relationship between physical health and mental health is now well understood to have a strong connection to the sexual function, or dysfunction. Can it be a coincidence, then, that all religions claim the right to legislate in matters of sex? [---] But merely to survey the history of sexual dread and proscription, as codified by religion, is to be met with a very disturbing connection between extreme prurience and extreme repression.”²⁷⁴

Kontrolli ei ulotu pelkästään itse aktiin, vaan sillä on syvempi psykologinen vaikutus sukupuoli-identiteettiin. Uskonnot ovat pääosin maskuliinisia rakennelmia joiden suhtautuminen naisiin ja naisellisuuteen on usein suorastaan vääristynyttä.”²⁷⁵ Uskonnon suhtautuminen homoseksuaalisuuteen ja avoirikokseen puolestaan viittaa Hitchensin mukaan erääseen yleisinhimilliseen ilmiöön: “Nothing optional [---] is ever made punishable unless those who do the prohibiting (and exact the fierce punishments) have a repressed desire to participate.”²⁷⁶

Näiden eri esimerkkien kautta Hitchens vahvistaa argumenttiaan siitä, että uskonto dogmaattinen ja totalitaristinen järjestelmä. Se pyrkii tekemään yksilön elämästä mahdollisimman ristiriitaista ja ulottamaan vaikutusvaltansa ihmiselämän jokaiselle alueelle. Uskonto tahtoo olla läsnä syntymästä kuolemanjälkeiseen elämään.

God is not Greatin kiistanalaisin argumentti on todennäköisesti se, että Hitchens kokee uskonnon todelliseksi uhaksi ihmiskunnan tulevaisuudelle. Tämän hän kertoo olevan myös tärkein motiivi tekijä hänen aktiiviselle uskonnonvastaisuudelleen:

“In order to be absolutely honest, I should not leave you with the impression that I am part of the generalized agnosticism of our culture. I am not even an atheist so much as I am an antitheist; I not only maintain that all religions are versions of the same untruth, but I hold that the influence of churches, and the effect of religious belief, is positively harmful.”²⁷⁷

Uskonnollisuus johtaa kilpailevien oppien välisiin vastakkainasetteluihin. Tämän ilmiön Hitchens näkee säännönmukaisuutena, jonka uskonnollinen usko jakaa rasismin kanssa.²⁷⁸ Uskonto ei ole

²⁷³ Emt., 43.

²⁷⁴ Emt., 61-62.

²⁷⁵ Emt., 63.

²⁷⁶ Emt., 47.

²⁷⁷ Emt., 55.

²⁷⁸ Emt., 21; 41.

koskaan myöskään suvainnut uskonottomuutta, vaan uskonottomuus ja vääräuskoisuus ovat olleet lukemattomien vainojen ja hirmutekojen perusteita.

Kaiken fundamentalistisen uskonnon tekee vaaralliseksi siinä usein havaittu viehätys tuhoon ja kuolemaan:

"With a necessary part of its collective mind, religion looks forward to the destruction of the world. By this I do not mean it 'looks forward' in the purely eschatological sense of anticipating the end. I mean, rather, that it openly or covertly wishes that end to occur. Perhaps half aware that its unsupported arguments are not entirely persuasive, and perhaps uneasy about its own greedy accumulation of temporal power and wealth, religion has never ceased to proclaim the Apocalypse and the day of judgment."²⁷⁹

Lopullisen tuhon vaara alleviivaa Hitchensin väitteen siitä, että uskonto myrkyttää *kaiken*: se tah-too ottaa vallan ihmisen koko elämästä, koko tämän elinkaaren läpi, ja lopulta tuhota kaiken mitä ihmiskunta on saanut aikaiseksi. Hitchensin lopullinen tuomio on tyyli: uskonto perustuu valheeseen, edustaa irrationaalisuutta, aiheuttaa psykologista ja fyysistä tuskaa, vastustaa intellektuaalista itsenäisyyttä, johtaa vastakkainasetteluihin ja väkivaltaan, ja—lopulta, on uhka koko ihmiskunnan tulevaisuudelle.

8.2. SKEPTISISMIÄ JA SHAKESPEAREA

Heti *God is Not Great*in johdantoluvussa Hitchens tekee pesäeron Ingersollin käsitykseen humanismin, sekularismin ja vapaa-ajattelun yhdistelmästä vaihtoehtoisena *uskontona*. Hitchens identifioituu ryhmään, jota ei määritelmällisesti voida kutsua kyseisellä nimellä:

"And here is the point, about myself and my co-thinkers. Our belief is not a belief. Our principles are not faith. We do not rely solely upon science and reason, because these are necessary rather than sufficient factors, but we distrust anything that contradicts science or outrages reason. We may differ on many things, but what we respect is free inquiry, openmindedness, and the pursuit of ideas for their own sake. We do not hold our convictions dogmatically [---]."²⁸⁰

Näin retorinen (ja dialektinen) vastakkainasettelu määritetään Hitchensin retoriikassa dogmaattisen ja ei-dogmaattisen maailmankatsomuksen välille. Uskonto, kuten esimerkiksi patriotismi²⁸¹, on määritelmällisesti dogmaattista, kun taas sen vastakohta perustuu intellektuaaliseen vapauteen. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että uskonnollinen maailmankatsomus väittää ihmisen tietävän lopullisen totuuden maailmankaikkeuteen ja elämään liittyen, kun taas uskonnotomat pitävät ovet auki yllätyksille:

"[---] we are prepared for discoveries in the future that will stagger our faculties even more than the vast advances in knowledge that have come to us since Darwin and Einstein. However, these discoveries will come to us in the same way—by means of patient and scrupulous and (this time, we hope) unfettered inquiry."²⁸²

²⁷⁹ Emt., 65.

²⁸⁰ Emt., 5-6.

²⁸¹ Hitchens 2005, 101.

²⁸² Emt., 94.

Dogmatismiin sijaan Hitchens ehdottaa skeptisismiä terveen maailmankatsomuksen perustaksi. Skeptisismissä ei ole niin tärkeää *mitä* henkilö ajattelee, vaan *kuinka* hän sen tekee²⁸³. Skeptinen ajattelijana ei oleta vastausta päättelynsä lähtökohdaksi, vaan hyväksyy päätelmän relevantin todistusaineiston valossa. Samalla se korostaa intellektuaalisen toiminnan yksilöllistä luonnetta, yksilön kykyä kriittiseen (ja itsekritiikkiin) ajatteluun.

Skeptisen ajattelun motivoima, tarkkaan ja tunnolliseen tutkimukseen perustuva tieto on Hitchensin mukaan pelkkään uskoon perustuvaa ”tietoa” huomattavasti arvokkaampaa:

“If one must have faith in order to believe something, or believe *in* something, then the likelihood of that something having any truth or value is considerably diminished. The harder work of inquiry, proof, and demonstration is infinitely more rewarding, and has confronted us with findings far more ‘miraculous’ and ‘transcendent’ than any theology”.²⁸⁴

Havaintoihin perustuva ajattelu eroaa uskonnollisesta uskosta suhtautumisessaan tiedon luonteeseen. Tästä syystä Hitchensin edustamaa traditiota ei voi kutsua uskonnoksi, vaan se edustaa uskonnon ja muiden ei-tieteellisten ajatusmallien vastakohtaa, filosofiaa: ”Philosophy begins where religion ends, just as by analogy chemistry begins where alchemy runs out, and astronomy takes the place of astrology.”²⁸⁵

Kuten alaluvun ensimmäisestä sitaatista käy ilmi, tieteellinen maailmankuva ja havaintoihin perustuva päättely ovat välttämättömiä, mutta eivät vielä riittäviä osia uskonnottoman maailmankuvassa. Ateismia on syytetty uskontokriittisessä keskustelussa usein ”sieluttomuudesta”, siitä että sen materialistinen suhtautuminen todellisuuteen vastustaa kaikkea inhimilliselle kokemukselle arvokasta ”hengellisyttä”. Hitchens vastustaa argumenttia esittäen hengellisen kokemuksen uskonnosta riippumattomana ilmiönä:

“We are not immune to the lure of wonder and mystery and awe: we have music and art and literature, and find that serious ethical dilemmas are better handled by Shakespeare and Tolstoy and Schiller and Dostoyevsky and George Eliot than in the mythical morality tales of the holy books. Literature, not scripture, sustains the mind and—since there is no other metaphor—also the soul.”²⁸⁶

Hitchensin käsitys ylentävästä ja moraalisesta perustuu inhimillisiin luomuksiin ja kulttuuriin. Moraali ei vaadi perustakseen uskonnollisia käskyjä (tai Jumalaa esikuvana), sillä itse käskyt heijastavat universaaleja moraalisia käsityksiä, jotka ovat toteutuneet eri kulttuureissa läpi historian. Kulttuurit eivät olisi voineet koskaan kehittyä ilman niitä.²⁸⁷ Hitchensin mukaan ihmiset ovat kaikkialla samanlaisia moraalisten perusnormien suhteen.

Kaksi tekijää, jotka saavat ihmiset käyttäytymään epämoraalisella tavalla, ovat uskonto ja rasismi.²⁸⁸ Moraaliset hyveet esiintyvät kuitenkin myös universaalisti:

²⁸³ Emt., 28.

²⁸⁴ Hitchens 2007, 83.

²⁸⁵ Emt., 309.

²⁸⁶ Emt., 6.

²⁸⁷ Emt., 117-119.

²⁸⁸ Hitchens 2005, 107.

"[---] the instinct for justice and for liberty is just as much 'innate' in us as are the promptings of tribalism and sexual xenophobia and superstition. People know when they are being lied to, they know when their rulers are absurd, they know they do not love their chains [---]." ²⁸⁹

Moraalinen käyttäytyminen ei vaadi ulkopuolista pakkoa. Jopa rakkauden suhteen uskonnot vaativat usein liikoja, sillä ihminen ei Hitchensin mukaan voi luontonsa takia rakastaa naapuriaan "kuin itseään". Ihminen on luonnostaan itsekäs olento. Tästä huolimatta, sopuisan kollektiivisen elämän perustaksi tarvitaan vain yksinkertainen ja rationaalinen moraalinen ohje:

"The so-called Golden Rule [---] simply enjoins us to treat others as one would wish to be treated by them. This sober and rational precept, which one can teach to any child with its innate sense of fairness (and which predates all Jesus's 'beatitudes' and parables), is well within the compass of any atheist and does not require masochism and hysteria, or sadism and hysteria, when it is breached." ²⁹⁰

Moraalikäsityksen universaali luonne tarkoittaa että se ei ole riippuvainen kulttuurisesti määräytyvistä uskomusjärjestelmistä, vaan toimii niiden perustana. Hitchens huomauttaa että tästä samasta syystä myöskään uskonnoton maailmankatsomus ei toimi itsessään takeena yksilön moraalista hyvydestä. ²⁹¹ Samalla hän kuitenkin vastustaa ateismia kohtaan kohdistettua argumenttia, jonka mukaan juuri uskonottomuus on ollut syynä esimerkiksi kommunististen valtiojärjestelmien toimesta tehdyistä hirmuteoista. Kommunismin uskonnolliset vainot eivät edusta ateistien suhtautumista uskontoa kohtaan, vaan yhden absolutistisen järjestelmän suhtautumista toista absolutistista järjestelmää kohtaan. Kommunismi itsessään voidaan ymmärtää uskonnon kaltaiseksi järjestelmäksi:

"Communist absolutists did not so much negate religion, in societies that they well understood were saturated with faith and superstition, as seek to *replace* it. The solemn elevation of infallible leaders who were a source of endless bounty and blessing; the permanent search for heretics and schismatics; the mummification of dead leaders as icons and relics; the lurid show trials that elicited incredible confessions by means of torture... none of this was very difficult to interpret in traditional terms." ²⁹²

Valtioissa, joissa uskonnon harjoittaminen on kokonaan kielletty, idolien palvonta ei ole kadonnut vaan siirtynyt inhimillisempien symbolien ihannoimiseen. Absolutistisia järjestelmiä yhdistää se, että ne pyrkivät syrjäyttämään kaikki kilpailevat uskomusjärjestelmät ja pakottamaan oman opinnsa koko yhteiskunnan ylle. Hitchensin puolustamassa sekularismissa tätä taipumusta ei ole.

Freudiin viitaten Hitchens uskoo uskonnollisen palvomisen impulssin kulkevan mukamme niin kauan kuin lajimme olemassaoloa leimaavat kuoleman pelko ja toiveajattelu. Taipumuksen tukahduttaminen pakon avulla ei voi johtaa muuhun kuin huonoihin ja vahingollisiin lopputuloksiin. ²⁹³ Kaiken väkivaltaisen ja pakon perusteella toimivan intellektuaalisen tukahduttamisen ja rajoittamisen vastustaminen yhdistää Hitchensiä Holyoaken vapaa-ajatteluun.

²⁸⁹ Emt., 111.

²⁹⁰ Hitchens 2007, 255.

²⁹¹ Emt., 300.

²⁹² Emt., 296.

²⁹³ Emt., 292-297.

Toinen seikka joka yhdistää Hitchensiä vapaa-ajatteluun on individualismin puolustaminen kollektiivista mentaliteettia ja auktoriteettien seuraamista vastaan. Hitchens uskoo, että toisinajattelulla on historiallisessa dialektisessa kehityksessä olennainen merkitys:

"[---] there are in all periods people who feel themselves in some fashion to be *apart*. And it is not too much to say that humanity is very much in debt to such people, whether it chooses to acknowledge the debt or not."²⁹⁴

Teoksessaan *Letters to a Young Contrarian* Hitchens kuvailee ja puolustaa toisinajattelun merkitystä yhteiskunnallisena omanatuntona ja yksilön oikeuksien puolustajana. Hän huomauttaa että vaikka yksilön oikeudet kuuluvatkin länsimaisissa yhteiskunnissa poliittisten arvojen eliittiin, tapahtuu niiden loukkauksia varsin usein.²⁹⁵ Totuus on kuitenkin konformismia tärkeämpää eikä sen sisältö määrity demokraattisesti. Hitchens kehottaa lukijaansa suhtautumaan aina varauksella "me"-henkiseen puheeseen:

"Distrust any speaker who talks confidently about 'we,' or speaks in the name of 'us'. Distrust yourself if you hear these tones creeping into your own style. The search for security and majority is not always the same as solidarity; it can be another name for consensus and tyranny and tribalism."²⁹⁶

Vapaa ja rohkea ajattelija ei voi olla "oikeaoppinen" päättelynsä lähtökohdissa, eikä hänen ajattelunsa tarkoituksena voi olla miellyttää status quota ja suurta yleisöä. Hitchens itse nauttii selvästi vastakkainasetteluista. Hän kuvaa konsensukseen aina pyrkivää ajattelua "idioottiseksi":

"Why do I use the offensive word 'idiotic'? For two reasons that seem good to me; the first being my conviction that human beings do not, in fact, desire to live in some Disneyland of the mind, where there is an end to striving and a general feeling of contentment and bliss."²⁹⁷

Vastakkainasettelut ja väittelyt ovat ihmiselle luonnollisia asioita. Niihin perustuu myös dialektiikka, joka toimii kaiken edistyksen perustana:

"As a species, we may be all means think ruefully about the waste and horror produced by war and other forms of rivalry and jealousy. However, this can't alter the fact that in life we make progress by conflict and in mental life by argument and disputation. The concept of the dialectic may well have been discredited by its advocates, but that does not permit us to disown it."²⁹⁸

Hitchensin teoksista tulee hyvin selvästi esille että hän kokee kuuluvansa tunnistettavaan historialliseen traditioon (jota Holyoaken vapaa-ajattelun laajan määritelmän perusteella voitaisiin mielestäni hyvin kutsua vapaa-ajatteluksi). Tämä traditio ulottuu antiikin aikoihin asti (esimerkiksi Sokrates on skeptisen ja ironisen ajattelun merkkihahmo) ja sillä on erityisen selvä yhteys länsimaiseen valistukseen (Franklin, Bayle, Descartes, Spinoza, jne.). Esikuvikseen Hitchens mainitsee myös lukuisia merkittäviä amerikkalaisia filosofejä, aktivisteja ja kirjailijoita, jotka ovat mukana

²⁹⁴ Hitchens 2005, 3.

²⁹⁵ Emt., 5.

²⁹⁶ Emt., 99.

²⁹⁷ Emt., 20.

²⁹⁸ Emt.

myös Jacobyn vapaa-ajattelun tarinassa (mm. Jefferson, Paine, Ingersoll, Garrison, Douglass, Lincoln). Lisäksi mukana ovat tärkeät tieteilijät ja keksijät Darwinista Einsteiniin, kirjailijoita Wodehousesta Orwelliin ja poliittisia hahmoja Martin Luther King jr.:sta Victor Sergeen.

Hitchens ei katso 2000-luvun uusateismiksi kutsutun antiteismin edustavan mitään uutta uskontokriittisessä keskustelussa. Hän ottaa myös tietoisesti välimatkaa koulukuntaisiin luokitteluihin, kritisoiden myös ystävänsä Richard Dawkinsin yritystä tehdä termiä ”Brights” tunnetuksi uskonnottomien keskuudessa.²⁹⁹ Uskonnonvastaisuus on Hitchensin mukaan perustunut aina samaan lähtökohtaan:

“There were always observations on the natural order which took notice of the absence or needlessness of a prime mover. There were always shrewd comments on the way in which religion reflected human wishes or human designs. It was never that difficult to see that religion was a cause of hatred and conflict, and that its maintenance depended upon ignorance and superstition.”³⁰⁰

Uskonnolla ei tulisi olla Hitchensin mukaan mitään tekemistä valtiollisten instituutioiden kanssa. Hän kuitenkin korostaa, että argumentti sekulaarin valtion puolesta ei sisällä minkäänlaista ajatusta uskonnon harjoittamisen kieltämisestä itsessään.³⁰¹ Uskonto kuuluu puhtaasti ihmisen yksityiselämän alueelle.

8.3. UUDEN VALISTUKSEN TARPEESTA

Painen ja Ingersollin retoriikkaan verrattuna Hitchens ei korosta yhtä ponnekkaasti uskonnon perustuvan ainoastaan mytologisiin tarinoihin menneisyydestä. Vastakkainasettelu uuden ja vanhan välillä on toki olemassa, mutta Hitchens ei usko historian etenevän niin lineaarisella tavalla uskonnon ja maallisen dialektiikan suhteen, kuin hänen edeltäjänsä:

“[...] only the most naive utopian can believe that this new humane civilization will develop, like some dream of ‘progress,’ in a straight line. We have first to transcend our prehistory, and escape the gnarled hands which reach out to drag us back to the catacombs and the reeking altars and the guilty pleasures of subjection and abjection.”³⁰²

Paine ja Ingersoll uskoivat (vahingollisen) uskonnon olevan kokonaan syrjäytettävissä parempien maailmankatsomusten tieltä, mutta Hitchens ei ole aivan niin optimistinen:

“Religious faith is, precisely *because* we are still-evolving creatures, ineradicable. It will never die out, or at least not until we get over our fear of death, and of the dark, and of the unknown, and of each other. For this reason, I would not prohibit it even if I thought I could.”³⁰³

Uskonnollinen kokemus on evolutiivinen ilmiö, joka kulkee mukamme lajimme tyypillisenä ominaisuutena. Tämä ei tarkoita sitä, että Hitchens ei olisi valmis luopumaan siitä:

“One must state it plainly. Religion comes from the period of human prehistory where nobody [...] had the smallest idea what was going on. It comes from the bawling and fearful

²⁹⁹ Hitchens 2009, 10:20-12:57.

³⁰⁰ Hitchens 2007, 307.

³⁰¹ Emt., 297.

³⁰² Emt., 341.

³⁰³ Emt., 14-15.

infancy of our species, and is a babyish attempt to meet our inescapable demand for knowledge (as well as for comfort, reassurance, and other infantile needs.).”³⁰⁴

Nykysen tieteellisen tutkimuksen tuottaman tiedon valossa uskonto on menettänyt merkityksensä selittäjänä ‘teoriana’. Samoin se on menettänyt kykynsä toimia inspiraation lähteenä laajemmassa merkityksessä:

”Religion spoke its last intelligible or noble or inspiring words a long time ago: either that or it mutated into an admirable but nebulous humanism [---]. We shall have no more prophets or sages from the ancient quarter, which is why the devotions of today are only the echoing repetitions of yesterday, sometimes ratcheted up to screaming point so as to ward off the terrible emptiness.”³⁰⁵

Kristinuskon ja juutalaisuuden suhteen Hitchens pitää uskonnollista reformaatiota avaintapah-tumana uskonnollisten oppien muuttumisessa kyseenalaistettaviksi oppijärjestelmiksi: ”’Refor-mation’ has meant, for Jews and Christians, a minimal willingness to reconsider holy writ as if it were [---] something that can be subjected to literary and textual scrutiny”. Uskonnollisten tekstien kriittinen tarkastelu mahdollistaa niiden vertailemisen ja kyseenalaistamisen, mikä puolestaan te-kee helpommaksi ymmärtää tekstit ihmisen käden jäljiksi. Hitchens huomauttaa myös, että islam ei koskaan ole käynyt läpi yhtä syvälleikäyvää uskonpuhdistusta kuin muut suuret monoteismit.³⁰⁶

Valistusta Hitchens pitää tärkeänä historiallisena aikakautena uskonnollisen ja maallisen välisen dialektisen suhteen historiallisessa kehityksessä³⁰⁷. Tämän aikakauden tärkein—tai ainakin uska-liain—uskontoa kritisoivat teos oli Thomas Paineen *The Age of Reason*, jota Hitchens kuvaa (lähes) ensimmäiseksi tapaukseksi jossa organisoitua uskontoa kuvataan julkilausutusti halveksivalla sä-vyllä. Samaan aikaan Amerikassa tapahtui toinenkin mullistava keksintö, nimittäin maailman en-simmäinen demokraattisen ja tasavaltalaisen valtion perustuslain kirjoittaminen, jossa samalla erotettiin valtio uskonnosta.

Yhteiskunnan sekularisoituminen ei tapahdu yhdessä nietzscheläisessä hetkessä, vaan ilmiössä on kyse hitaammasta ja vaihteittaisesta kehityksestä:

”Rather, the end of god-worship discloses itself at the moment, which is somewhat more gradually revealed, when it becomes optional, or only one among many possible beliefs. For the greater part of human existence, it must always be stressed, this ‘option’ did not really exist.”³⁰⁸

God is Not Greatista välittyvän historiallisen kehityskaaren perusteella olemme tällä hetkellä tilan-teessa, jossa suuri osa mytologisten uskontojen myyteistä ovat uskomattomia ja tieteellinen seku-laari maailmankuva koetaan varteenotettavana vaihtoehtona. Itse uskonnot ovat ymmärtäneet asemansa olevan uhattuna ja siksi pyrkineet sovittamaan oppejansa uusiin mullistaviin keksintöi-hin. Tieteelliset selitykset eivät kuitenkaan ole vieläkaan lyöneet itseään täysin läpi maailmanku-vien kilpailussa ja ihmiskunnan on ollut vaikea päästää irti menneestä:

³⁰⁴ Emt., 75.

³⁰⁵ Emt., 8.

³⁰⁶ Emt., 163-164.

³⁰⁷ Emt., 314-326.

³⁰⁸ Emt., 78.

"We still inhabit the prehistory of our race, and have not caught up with the immense discoveries about our own nature and about the nature of the universe. The unspooling of the skein of the genome has effectively abolished racism and creationism, and the amazing findings of Hubble and Hawking have allowed us to guess at the origins of the cosmos. But how much more addictive is the familiar old garbage about tribe and nation and faith."³⁰⁹

Kaikesta tästä huolimatta Hitchens kehottaa uskonnettomia käymään (retoriseen) taistoon menneisyyteen kuuluvia oppeja vastaan. Suurin syy sille, että uskontoa tulee vastustaa, perustuu toiseen historiallista tilannettamme leimaavaan seikkaan: aseteknologian kehittymiseen ja globaalin terrorismin nousuun. Iranin ydinohjelma sekä World Trade Centeria kohtaan kohdistuneet terrori-iskut paljastavat jotain hyvin ironista uskonnon ja modernin teknologian suhteesta:

"Faith-based fanatics could not design anything as useful or beautiful as a skyscraper or a passenger aircraft. But, continuing their long history of plagiarism, they could borrow and steal these things and use them as a negation."³¹⁰

Hitchens muistuttaa myös, että uskonnollisen fundamentalismin viehtymys joukkotuhouksiin ei ole vain islamiin liittyvä ilmiö, vaan myös judeo-kristillisestä perinteestä löytyy niitä, jotka unelmoivat maailmanlopun pikaisesta koittamisesta.³¹¹

Ainoa mahdollinen tapa reagoida uskonnolliseen totalitarismiin on sekulaarin pluralismin puolustaminen, josta on aikanamme tullut elämän ja kuoleman kysymys. Toinen syy uskonnon kritisoinnille on se, että sekularismi itsessään on kehittynyt niin pitkälle, että se voi tarjota ihmiselle kaiken minkä hänen maailmankatsomuksensa tarvitsee:

"Yet in our hands and within our view is a whole universe of discovery and clarification, which is a pleasure to study in itself, gives the average person access to insights that not even Darwin or Einstein possessed, and offers the promise of near-miraculous advances in healing, in energy, and in peaceful exchange between different cultures."³¹²

"However, a moment in history has now arrived when [...] the final ripping of the whole disguise is overdue. Between them, the sciences of textual criticism, archaeology, physics, and molecular biology have shown religious myths to be false and man-made and have also succeeded in evolving better and more enlightened explanations. The loss of faith can be compensated by the newer and finer wonders that we have before us, as well as by immersion in the near-miraculous work of Homer and Shakespeare and Milton and Tolstoy and Proust, all of which was also 'man-made' (though one sometimes wonders, as in the case of Mozart)."³¹³

Hitchens peräänkuuluttaa uudistuneen valistuksen tarvetta. Tämä valistus eroaa siinä edeltäjistään että sen keskiössä eivät ole vain muutamat poikkeuksellisen lahjakkaat ja rohkeat ihmiset, vaan sen tulee olla 'keskivertoihmisen valistus'. Tässä liikkeessä kirjallisuuden ja runouden opiskelu korvaa pyhien tekstien lukemisen, tieteellisen tiedon tavoittelu ja leviäminen jokaisen ihmisen saataville mullistaa käsityksemme tieteellisestä tutkimuksesta. Lisäksi, uskonnon erottaminen ihmisen seksuaalisuudesta ja elintavoista on vihdoinkin jokaisen saavutettavissa.³¹⁴

³⁰⁹ Hitchens 2005, 108.

³¹⁰ Hitchens 2007, 337.

³¹¹ Emt., 68.

³¹² Emt., 339.

³¹³ Emt., 179.

³¹⁴ Emt., 340-341.

Hitchensin uskontokritiikki korostaa uskontoa jäykästi dogmaattisena uskomusjärjestelmänä, mutta hän välttää historiallisen relativismin ansan kritiikissään. Tämä tarkoittaa että hän ei unohda tarkastella uskontoa sen historiallisen kontekstin puitteissa, jossa se on kehittynyt:

”The scholastic obsessives of the Middle Ages were doing the best they could on the basis of hopelessly limited information, ever-present fear of death and judgment, very low life expectancy, and an audience of illiterates. Living in often genuine fear of the consequences of error, they exerted their minds to the fullest extent then possible, and evolved quite impressive systems of logic and the dialectic.”³¹⁵

Uskonto selittävänä teoriana on elänyt aikansa, voimme *nyt* sanoa. Tässä mielessä hänen ajattelunsa ja näkemyksensä uskonnosta eroaa Painen yksinkertaistavasta selityksestä, jonka mukaan uskonto on alun perin perustunut ihmisten tarkoitukselliseen huijaamiseen. Hän ei myöskään palautu uskonnollista väkivaltaa ja uskonnon haittapuolia siihen, että ihminen olisi jollain tavalla ”paha”. Hitchens viittaa uskonnon rooliin evolutiivisena ilmiönä korostamalla että entiset ja nykyiset hirmuteot johtuvat siitä, että ihminen on biologisesti vasta osaksi rationaalisesti ajatteleva ja toimiva olento.

³¹⁵ Emt., 79.

9. EROJA JA YHTÄLÄISYYKSIÄ ARGUMENTEISSA

9.1. USKONTOA MÄÄRITTELEVÄT ARGUMENTIT

Ensimmäinen ero Painen, Ingersollin ja Hitchensin tavoissa puhua uskonnosta on se, että Paine tekee eron valheellisen ja todellisen uskonnon välille, Ingersollin ja Hitchensin puhuessa uskonnosta yleisenä käsitteenä jolla on puhtaasti negatiivinen sävy. Painelle ateismi ja valheellinen uskonto kuuluvat samaan, vastustettavaan kategoriaan, kun taas Ingersollin ja Hitchensin maailmankuvat perustuvat uskonnottomuudelle. Tässä mielessä heidän uskontokritiikkinsä lähtökohdat poikkeavat toisistaan.

Thomas Painen käsitys valheellisten uskontojen alkuperästä korostaa uskonnollisten oppien (*religious creeds*) välineellistä alkuperää. Ne ovat tietoisesti rakennettuja, valheisiin perustuvia järjestelmiä. Niiden tarkoituksena on hämätä ja alistaa ihmisiä ja ne palvelevat pienen eliitin materiaalisia etuja. Vaikka myös Ingersoll ja Hitchens katsovat uskonnollisten organisaatioiden ja instituutioiden perustuvan myös materiaalistien resurssien ja vallan tavoittelemiselle, uskovat he uskontojen syntyminen taustalla olevan ihmisluontoon palautuvia ilmiöitä.

Kaikki kolme vapaa-ajattelijaa korostaa käsityksissään (valheellisesta) uskonnosta niiden institutionaalista luonnetta. Painelle uskonnolliset instituutiot asettuvat puhtaasti uskonnollisen kokemuksen tielle vääristäen siten sitä. Kirkot ja papit ovat uskonnollisten oppien edustajia, jotka mytologisilla tarinoillaan hämäävät seuraajiaan, aiheuttaen suurta psykologista vahinkoa. Uskonnolliset instituutiot toimivat samalla linkkinä uskonnon ja valtiollisen vallan välillä, tehden uskonnosta osan valtakoneistoa ja valheellisten valtiomuotojen legitimitetin turvaajia.

Ingersollille uskonto instituutiona palautuu uskonnolliseen puhdasoppisuuteen (*orthodoxy*). Puhdasoppisuus yhdistää uskonnon eri ilmentymiä, sillä ne kaikki perustuvat ajatukseen oman uskonnollisen tarinan totuudesta. Samasta syystä ne johtavat väistämättä vastakkainasetteluihin muiden uskonnollisten suuntausten, sekä uskonnotoman maailmankuvan kanssa. Ingersoll tekee retorikassaan selvän eron instituutioiden ja yksilöiden välille, asettuen aina yksilön puolelle. Tämä retorinen keino vieraannuttaa uskonnon yksilöstä erilliseksi kohteeksi ja tekee siitä ei-persoonaalisen kritiikin kohteen.

Myös Hitchens kritisoi armotta uskonnon institutionaalisia ilmentymiä. Hän ei keskity yhtä innokkaasti uskonnollisten ilmestyksellisten tarinoiden kommentoimiseen, mutta luettelee lukuisia esimerkkejä kirkkojen ja uskonnollisten auktoriteettien moraalittomasta käyttäytymisestä. Hän kiinnittää myös huomattavasti enemmän huomiota uskonnollisiin rituaaleihin, jotka hän kokee vahingollisiksi. Näitä ovat eri palvomismuotojen lisäksi esimerkiksi ympärileikkaus ja ruokavaliota koskevat kiellot, joiden olemassaolon nykyaikaisessa yhteiskunnassa hän uskoo olevan mahdollista vain uskonnollisen vaikutuksen ansiosta.

Uskonnollisten instituutioiden ja valtiollisen vallan välisestä suhteesta Paine, Ingersoll ja Hitchens ovat yhtä mieltä: uskonto tulee erottaa *täysin* vallankäytöstä. Sen paikka on ihmisen yksityiselämässä. He perustavat argumenttinsa kuitenkin hieman eri tavoin. Painen mukaan uskonnon laillistaminen johtaa todellisen uskonnollisen kokemuksen vääristymiseen ja aina myös uskonnollisiin vainoihin. Valta vääristää uskontoa. Ingersoll puolestaan korostaa uskontojen opportunistista suhtautumista valtaan. Vähemmistössä ollessaan uskonnolliset suutaukset kannattavat uskonnon vapautta, mutta valta-asemaan päästyään niissä esiintyy aina taipumus muiden näkemysten tukahduttamiseen. Hitchensin mukaan uskonnot ovat lähtökohtaisesti totalitaristisia järjestelmiä luonteeltaan, jonka johdosta ne tulee kaikin keinoin sulkea ulos yhteisten asioiden hoitamisesta.

Dogmatismi, eli ajatus jonkun auktoriteetin asettamien oppien kyseenalaistamattomuudesta, on läsnä kaikkien kolmen vapaa-ajattelijan uskontokritiikissä. Paine keskittyy kuitenkin tähän aspektiin kaikista vähiten, Ingersollin ja Hitchensin antaessa kyseenalaistamattomille uskomuksille huomattavasti tärkeämmän merkityksen uskonnollisen ja sekulaarin maailmankuvan välisessä vastakkainasettelussa. Paine korvaa valheellisen uskonnon asettamat postulaatit toisenlaisella käsityksellä Jumalasta, mutta hänen oma näkemyksensä on samalla myös dogmaattinen. Ingersoll ja Hitchens vastustavat uskontoja juuri sen takia, että ne asettavat kyseenalaistamattoman oletuksen kaiken ajattelun lähtökohdaksi.

Hitchens vie dogmaattisuuden ajatuksen vielä muita pidemmälle puhuessaan ”todellisista uskovaisista”. Sanamuoto voidaan nähdä haasteena jokaiselle, joka identifioi itsensä uskovaiseksi: joko olet uskovainen ja uskot kyseenalaistamatta tunnustamaasi oppiin, tai et ole todellinen uskovainen. Uskovaiseksi itseään kutsuva on määritelmällisesti siten dogmaattinen ajattelussaan.

Dogmaattisuus ja taipumus maallisen vallan tavoittelemiseen tekee uskonnoista intellektuaalisen vapauden—ja Ingersollin ja Hitchensin mukaan myös fyysisen vapauden—vastustajia. Painen mukaan valtion ja uskonnon yhdessä muodostama valtarakenne ehkäisee vapaa keskustelun uskontoon liittyvistä peruskysymyksistä. Ingersoll esittää uskonnon yhdenmukaisuuteen painostavana oppina, joka vastustaa individualismia, vapautta ja monimuotoisuutta. Hänen mukaan uskonnot ymmärtävät seisovansa tai kaatuvansa keskeisten oppiensä varassa, mikä saa ne myös tekemään kaikkensa näiden oppien kyseenalaistamisen estämiseksi.

Hitchensin näkemys uskonnoista vapautta rajoittavina instituutioina menee jälleen Painea ja Ingersollia pidemmälle. Hän esittää uskonnot totalitaristisina uskomusjärjestelminä, jotka eivät ainoastaan vastusta vain kilpailevia oppeja ja ajatuksia, vaan ulottavat valtansa ihmisen elämän jokaiselle alueelle. Uskovainen on kiinni uskonnossaan läpi elämänsä ja sen jälkeenkin. Uskonnot pyrkivät säätelemään ihmisen perustavimpia toimia, ruokavalioista seksuaalisuuteen ja kasvatukseen. Uskonnossa ei ole minkäänlaista vapautta. Useaan otteeseen hän korostaa uskonnon pyrkivän kontrolloimaan jopa ihmisen ajatuksia.³¹⁶

³¹⁶ Orwelliin viitaten, hän väittää uskontojen asettavan yksilön ylle yliluonnollisen auktoriteetin (tai ”isoveljen”) joka voi tuomita hänet hänen uskonnonvastaisten ajatustensa johdosta (*thoughtcrime*).

Hitchensin mukaan vakuuttavin argumentti uskontoja vastaan on että ne ovat ilmiselvästi ihmisen keksimiä uskomusjärjestelmiä. Uskontojen jumalhahmot, todellisuuskäsitykset, pyhät tarinat, ahneus ja tarve kontrolloida ihmisiä paljastavat niiden heijastavan inhimillisiä tarkoitusperiä. Tämän näkemyksen jakavat myös Paine ja Ingersoll, jotka myös korostavat eri kulttuurien jumalten muistuttavan kovasti palvojiaan. Kaikki kolme korostavat myös sitä, että uskontojen tarjoamat selitykset maailmankaikkeuden ja ihmiskunnan alkuperästä paljastavat niiden perustuvan muinaiseen taikauskoon. Uskonnot ovat irrationaalisia, sillä niiden perustajat elivät myös irrationaalisuuden aikakautta.

Hitchens torjuu ajatuksen uskonnosta moraalisen käyttäytymisen turvaajana. Uskonnon vaikutuksesta hyvää tarkoittavatkin ihmiset tekevät mitä kammottavampia tekoja ja uskonnon nimissä sallitaan mitä barbaarisempia rituaaleja (havainnollistavana esimerkkinä hän tarjoaa lasten ympärileikkauksen).³¹⁷ Uskonnolliset yksilöt eivät automaattisesti toimi aina moraalinvastaisella tavalla (Hitchens kertoo tuntevansa lukuisia itseään rohkeampia ja moraalisesti ryhdikkäämpiä uskovaisia), mutta tämä johtuu siitä että hän uskoo moraalitajun perustuvan inhimillisiin lähtökohtiin, jotka ovat lajille universaaleja. Uskonnolliset vaikutteet lisäävät hänen mukaansa mahdollisuutta moraalittomaan toimintaan. Hitchens kääntää siis argumentin ympäri: monet uskovaiset käyttäytyvät moraalisella tavalla, *uskonnosta huolimatta*.

Ingersoll puolestaan korostaa uskonnon vaikutusta vastakkainasetteluja lisäävänä tekijänä. Hän myös käsittelee laajasti uskonnon nimissä harjoitettua väkivaltaa ja vainoja. Ingersoll varoo kuitenkin korostamatta uskonnon vaikutusta ”tavallisten ihmisten” toimintaan. Moraalinvastaisesti käyttäytyvä uskonto palautuu tavallisesti karikatyyreihin, kuten Servetuksen polttaneeseen John Calviniin, noitia vainoavaan Lutheriin tai uskonnollisiin instituutioihin.

Painen näkökulma on erilainen kuin Hitchensin tai Ingersollin, sillä moraalisen käyttäytymisen perusta palautuu hänen ajattelussaan lopulta Jumalan matkimiseen (vaikkakin puhtaasti luonnollisia ilmiöitä tarkkailemalla). Paine korostaa ilmestyksellisten pyhien tekstien olevan kammottavia moraalisen toiminnan esimerkkejä. Esimerkiksi Vanhan Testamentin Jumalan edessä kalpenevat jopa Robespierren hirmuteot terrorin aikana.³¹⁸ Myös Paine tekee Ingersollin tavoin eron uskonnollisten instituutioiden ja yksilöiden välille. Valheellinen uskonto pyrkii saamaan uskovaiset toimimaan moraalittomasti, mutta ihmisissä on synnynnäisesti Jumalan antama kyky moraaliseen ajatteluun.

Uskonnollisten doktriinien moraalittomuutta ei yksikään analysoimani uskontokriitikko kiellä. On mielenkiintoista huomata, kuinka merkittävänä kaikki kolme näkevät kristinuskon käsitykset ikuisesta kadotuksesta (helvetin pelko) ja syntien anteeksiantamisesta moraalinvastaisina periaat-

³¹⁷ Emt., 61.

³¹⁸ Paine 2005, 90.

teina. Ingersollille helvetillä pelottelu toimii suurimpana motivaationa uskonnon julkiselle vastustamiselle. Hitchens puolestaan viittaa Painen esittämään argumenttiin moraalisen vastuun pakottamiseen. Hitchens puolestaan viittaa Painen esittämään argumenttiin moraalisen vastuun pakottamiseen:

“As Thomas Paine pointed out, you may if you wish take on another man’s debt, or even offer to take his place in prison. That would be self-sacrificing. But you may not assume his actual crimes as if they were your own; for one thing you did not commit them and might even have died rather than do so; for another this impossible action would rob him of individual responsibility.”³¹⁹

Ingersoll ja Hitchens katsoivat epäilyttäväksi myöskin, että uskonnot ovat aina pyrkineet ulottamaan kontrollinsa ihmisiin mahdollisimman aikaisessa vaiheessa. Molemmat katsovat tämän johduvan siitä, että näin uskonnolliset auktoriteetit pyrkivät kitkemään individualismin ja kriittisen ajattelun jyvän ihmisten mielistä ennen kuin ne alkavat kehittymään.

Suurin ero Painen, Ingersollin ja Hitchensin argumenttien välillä on siinä, että vaikka Painen kritiikin kohteena ovat kaikki valheellisen uskonnon muodot, kohdistuu valtaosa hänen argumenteistaan kristinuskon pyhiä tekstejä vastaan. Ingersoll ja Hitchens käsittelevät uskontoa paljon laajemmin ja syvällisemmin. Painen erottaa muista tietenkin myös se, että hän ei tahdo nähdä uskonnon katoavan maailmasta, vaan palauttaa sen alkuperäiseen ja oikeaan muotoonsa.

Hitchens tuo argumentaatioon useita uusia ulottuvuuksia. Hän ei keskity ainoastaan kristinuskon, juutalaisuuden ja islamin kritisoimiselle, vaan esittää lukuiset kultit ja muut uskonnon muodot osana laajaa uskonnon käsitettä. Toisaalta, hän vie myös uskonnollisia instituutioita kohtaan esitetyn kritiikin pisimmälle. Hitchensin mukaan fundamentalistisesta uskonnosta on aikamme tullut uhka koko ihmiskunnan tulevaisuudelle.

Painen uskontokriittinen retoriikka eroaa muista vielä siinä, että hänen valheellista uskontoa kohtaan kohdistama kritiikki on selvästi erottamattomassa yhteydessä hänen poliittiseen ajatteluunsa. Sekä Painen poliittisen että uskonnollisen ajattelun keskiössä ovat luonnolliset oikeudet ja negatiivisen vapauden ideaali (Locken vaikutusta Painen ajatteluun on vaikea olla tunnistamatta). Myös tunne siitä että Painen kolmen tärkeimmän teoksen välillä on erottamaton yhteys, että ne ovat toistensa jatkeita, herää melko luonnollisesti. Bernard Vincent paikantaa linkin auktoriteettien vastustamiseen:

“Although it was, and still is, regarded as blasphemous, *The Age of Reason* is, throughout, a book on blasphemy. In that respect, *Common Sense* and *Rights of Man* had simply paved the way for this ultimate plea entirely devoted to the defence of God—and to a merciless attack on those who endeavor to substitute themselves for the Divinity in the minds of men.”³²⁰

Kuninkaita ja aristokraatteja Paine vastustaa, sillä he asettavat itsensä muiden yläpuolelle ja vaativat itselleen oikeuksia, jotka eivät heille luonnostaan kuulu. Nämä tyranniaa edustavat instituutiot sotivat siten Jumalan tahtoa vastaan. AR:ssa Paine syyttää uskonnollisia auktoriteetteja vielä

³¹⁹ Hitchens 2005, 58.

³²⁰ Vincent 2005, 149.

vakavammasta rikoksesta: ne estävät ihmisen muodostamasta suoraa yhteyttä Jumalaan. Ilman tätä yhteyttä ihminen on sokea, hänestä tulee irrationaalinen, moraaliton ja onneton.

Myös Ingersollin ja Hitchensin ajattelussa heidän poliittiset vakaumukset ovat luettavissa heidän uskontokritiikissään, mutta yhteys ei ole aivan niin selvä kuin Painella. Ingersollin kohdalla näin ei kuitenkaan ole. Hän oli tunnettu vaikuttaja republikaanipuolueessa ja usein, varsinkin haastattelussa, hän puolustaa avoimesti republikanismin keskiössä olevia periaatteita (minimivaltion ihanne, erittäin vahva usko vapaisiin markkinoihin, orjuudenvastaisuus, jne.). Uskontokritiikissään hän kuitenkin vetoaa ennen kaikkea humanismiin ja sekulaareihin arvoihin, jotka eivät välttämättä olleet mitenkään ominaisia republikanismille hänen aikanaan. Jacoby korostaa tämän uskonnollisen kriittisyyden ja Ingersollin vaikutusvallan republikaanipuolueessa olevan yksi merkulisimmistä hänen henkilöhistoriaansa liittyvistä asioista, ainakin 2000-luvulta katsottuna.³²¹

Hitchensin, joka tuli tunnetuksi uransa alussa vasemmistolaisena journalistina ja intellektuellina, retoriikassa linkki poliittisen ja uskonnollisen ajattelun välillä ei niinkään yhdisty marxilaisuuteen (vaikka silläkin on eittämättä ollut vaikutuksensa) vaan hänen itseidentifioitumiseen poliittiseen toisinajatteluun. *Letters to a Young Contrarian* on esseekokoelma jossa Hitchens pohtii asennoitumistaan kirjoittamiseen ja journalismiin vastarannankiinkin näkökulmasta. Uskontoa hän vastustaa samasta syystä kuin esimerkiksi patriotismia tai rasismia: se perustuu kollektivismiin ja siten individualismin halveksuntaan. Hitchens korostaa usein dialektiikan ja vastakkainasettelujen merkitystä edistyksen ehtona. Tämä on myös toisinajattelijaa määrittelevä piirre, joka tekee siitä myös kunnioitettavaa: "To be in opposition is not to be a nihilist. And there is no decent or charted way of making a living at it. It is something you are, and not something you do."³²² Toisinajattelija joutuu hyväksymään sen, että jos hän on tosissaan valtavirtaa ja kollektivismia vastaan, kukaan ei tule tekemään elämää hänelle helpoksi.

9.2. USKONNONVASTAISTA TRADITIOTA MÄÄRITTELEVÄT ARGUMENTIT

Suhtautuminen vahingollista uskontoa vastustavan maailmankuvan uskonnolliseen luonteeseen erottaa Painen, Ingersollin ja Hitchensin näkemykset toisistaan. Painen näkemys on uskonnollinen ja ateismia vastustava. Ingersoll esittää humanismin, vapaa-ajattelun ja sekularismin puhtasoppiselle uskonnolle vastakkaisena *uskontona*. Tämän maallisen uskonnon käsite on kuitenkin ironinen, sillä siitä puuttuu tyystin kaikki ne uskomukset ja tavat jotka määrittävät perinteisiä uskonnon muotoja. Kyse on oikeastaan retorisesta keinosta: maallisen uskonnon on tarkoitus syrjäyttää ja korvata vanha ja vääränlainen uskonnollisuus kokonaisuudessaan.

³²¹ Jacoby 2013, 57.

³²² Hitchens 2005, 12.

Hitchens vastustaa avoimesti sekulaareihin arvoihin perustuvan maailmankatsomuksen kutsusta uskonnoksi. Hänen mukaansa uskonnot perustuvat uskoon (*belief*), kun taas uskonnottomien maailmankatsomus ja suhtautuminen tietoon perustuu aivan erilaisille lähtökohdille: skeptisismille ja kriittiselle ajattelulle. Uskonto perustuu dogmeihin, ennalta lukkoon lyötyihin ja kyseenalaistamattomiin oletuksiin Jumalasta ja maailmankaikkeuden luonteesta. Ingersoll jakaa tämän näkökulman, mutta Hitchens ei tee retorista vaihtoa jossa maallistunut ottaa uskonnon paikan.

Naturalismin suhteen Painen ajattelu yhdistää uskonnollisuuden ja jumalahypoteesin naturalistiseen suhtautumiseen luonnosta fysiikan lakeja noudattavana systeeminä. Jumala on suuri Arkkitehti ja luonnolliset ilmiöt noudattavat ikuisia ja muuttumattomia lakeja. Deississä yhdistyy newtonilainen käsitys universumista luomisteoriaan, mutta Jumala ei puutu aktiivisesti maailman tapahtumiin. Paine esittää myös mielenkiintoisen argumentin, jonka mukaan maailmojen (taivaankappaleiden) monilukuisuus toimii osoituksena siitä, että ei ole syytä olettaa ihmiskunnan olevan yksin maailmankaikkeudessa:

”But it is not to us, the inhabitants of this globe, only, that the benefits arising from a plurality of worlds of which are limited. The inhabitants of each of the worlds of which our system is composed, enjoy the same opportunities of knowledge as we do. They behold the revolutionary motions of our earth, as we behold theirs.”³²³

Argumentti on hämmästyttävä ja osoittaa Painen taipumuksen viltteihin spekulatioihin. Joka tapauksessa, Painelle oikeaoppinen uskonnollisuus perustuu puhtaasti luonnollisten ilmiöiden tarkkaan tieteelliseen tutkimiseen ja tulkitsemiseen.

Myös Ingersollin käsitys universumista perustuu newtonilaiseen käsitykseen maailmankaikkeuden ja sen lakien pysyvyydestä. Tämän johdosta hän jakaa Painen kanssa ajatuksen siitä, että tieteellisen tutkimuksen avulla voimme kumuloituvasti paljastaa maailmasta yhä enemmän pysyviä totuuksia. Paine näkee tieteellisen tutkimuksen myös pragmaattisesti, hänen mukaansa tutkimalla luomakuntaa opimme ajattelemaan Jumalan tavoin. Ingersollin tieteellisen tutkimuksen käytännöllisyys perustuu kuitenkin sekulaareihin oletuksiin. Hänen mukaansa tieteen avulla ihminen alistaa luonnon tahtonsa alle. Tämän johdosta hän pystyy edistämään hyvää elämää tässä sekulaarissa todellisuudessa.

Hitchensin käsitys tiedosta on skeptisempi.³²⁴ Hänen ajattelussaan tiedon karttuminen ei etene lineaarisesti kumuloituen, kunnes kaikki tiedettävä on tavoitettu. Elämme tilanteessa jossa tiedämme enemmän ja enemmän *vähemmästä*. Tieteellisen tutkimuksen logiikkaan kuuluu siis läh-

³²³ Paine 2005, 72.

³²⁴ Hänen argumentti jonka mukaan uskonnottomat ovat valmiina hyväksymään mullistavia keksintöjä, jotka muuttavat tyystin käsityksemme todellisuudesta, tuntuisi viittaavan myös fallibilistiseen käsitykseen epistemologiasta. Sen perustavin lähtökohta on, että kaikki tieto on aina periaatteessa avointa mahdollisuudelle sen virheellisyydestä.

tökohtaisesti se, että uusi fakta avaa aina lukuisia uusia kysymyksiä ja suuntia tutkimukselle. Tietomme karttuessa maailmankuvamme avartuu eksponentiaalisesti. Suunta on päinvastainen dogmatismiin nähden.

Hitchens antaa tieteelliselle tutkimukselle myös emansipoivan vaikutuksen: "One of the greatest emancipating results of genomics is to show that all 'racial' and color differences are recent, superficial, and misleading."³²⁵ Näin tieteellisellä tutkimuksella voidaan nähdä olevan myös moraalinen motiivi, mutta tämä moraaliperustuu tietämättömyyden poistamiseen Jumalan tahdon opiskelemisen sijaan.

Moraalin alkuperän Paine paikantaa, kuten kaiken muunkin, Jumalaan. Mutta ihmisen moraalinen vastuu maan päällä on Jumalan lisäksi hänen luomakunnalleen, muille ihmisille ja eläimillekin.³²⁶ Ingersollin käsitys on varsin erilainen, sillä hän paikantaa sen alkuperän ihmisen luonnolliseen kykyyn kokea kipua ja nautintoa. Ilman omakohtaista kykyä kokea kipua ja nautintoa ja heijastaa omia tuntemuksia muihin ihmisiin, ihminen olisi kyvytön muodostamaan moraalisia käsityksiä. Ingersollin ja Painen näkemyksiä moraalista yhdistää moraalitajun universaali ja synnynäinen luonne.

Myös Hitchens katsoo perustavimpien moraalisten normien olevan kaikille kulttuureille universaaleja. Moraaliset normit, niistä tärkeimpänä "kultainen sääntö"³²⁷ ovat kuitenkin rationaalisia luonteeltaan ja niiden alkuperä on selitettävissä evolutiivisin perustein. Moraalisilla perusnormeilla on jonkinlainen tärkeä funktio evolutiivisessa mielessä. Uskonnot tuovat etiikkaan normeja, joita ei voida rationaalisin argumentein perustella. Monet uskonnolliset normit ovat samalla haitallisia, sillä ne ovat vastustavat ihmisten materiaalisen ja henkisen hyvinvoinnin parantamiseen pyrkiviä yrityksiä.³²⁸

Kaikkia kolmea yhdistää moraalisen ajattelun suhteen kuitenkin yksi seikka: jokainen heistä asettaa moraalisen käyttäytymisen ainoastaan yksilön harteille. Sekulaari moraaliperustaa ei tarjoa mahdollisuutta moraalisen vastuun poissiirtämiselle.

Merkittävä kaikkia kolmea vapaa-ajattelijaa yhdistävä tekijä on myös intellektuaalisen vapauden ja individualismin korostaminen. Tämä tulee parhaiten esille heidän auktoriteettivastaisuudessaan. Paine kritisoi jyrkin sanankääntein kaikkea valtaa, joka ei perustu kansalaisyhteiskunnan intresseihin, luonnollisiin vapausoikeuksiin ja sivistykseen. Poliittisessa mielessä ainoa legitiimi auktoriteetti on pienin mahdollinen minimivaltio, jonka ainoana tehtävänä on turvata ihmiselle hänen vapautensa (muiden ihmisten mielivallasta) nauttia oikeuksistaan. Paine uskoo että sivistyksen vallitessa edes minimivaltiolle ei ole käyttöä:

³²⁵ Hitchens 2007, 112.

³²⁶ Ks. Paine 2005, 83.

³²⁷ Ks. tutkielma, sivu 81.

³²⁸ Hitchens mainitsee esimerkiksi katolisen kirkon yritykset vastustaa kondomien jakamista AIDS-virusta vastaan ja islaminuskoisten fundamentalistien yritykset estää poliolääkkeiden levittämisen Kakutassa. (Hitchens 2007, luku 4.)

"Government is no farther necessary than to supply the few cases to which society and civilisation are not conveniently competent; and instances are not wanting to show, that everything which Government can usefully add thereto, has been performed by the common consent of society, without Government."³²⁹

Painen mukaan intellektuaaliset vapaudet kuuluvat luonnollisiin oikeuksiin eikä ihminen saa luopua niistä edes tullessaan osaksi yhteiskuntaa.

Ingersoll ei korosta yhtä ponnekkaasti auktoriteettien luonnottomuutta ja vääristävää vaikutusta sinänsä, mutta hänen ajattelunsa perustana toimii myös vapauden ideaali. Sekä Paine että Ingersoll kuuluvat amerikkalaisen republikanismin varhaistraditioon, mikä tulee ilmi heidän yhteneväisissä käsityksissä valtion olemassaolon tarkoituksesta: "Governments and laws are for the preservation of rights and the regulation of conduct. One man should not be allowed to interfere with the liberty of another."³³⁰

Nykyisen poliittisen korrektiuden ja vihapuheen vastakkainasettelun hallitseman yhteiskunnallisen keskustelun tilassamme on merkittävää todeta että Ingersoll kannattaa täydellisen (eli rajoittamattoman) sananvapauden ajatusta:

"I am a believer in liberty. That is my religion—to give every other human being every right that I claim for myself, and I grant to every other human being, not the right—because it is his right—but instead of granting I declare that it is his right, to attack every doctrine I maintain, to answer every argument that I may urge—in other words, he must have absolute freedom of speech."³³¹

Ingersollia yhdistää Hitchensiin vankkumaton luotto julkiseen keskusteluun, ja—perelmanilaisittain, retoriseen dialektiikkaan. Hitchens vastustaa vahingollistenkin uskomusten kieltämistä, sillä uskoo luonnollisten impulssien tukahduttamisen johtavan vahingolliseen käyttäytymiseen. Hän siirtää uskontokritiikin fokuksen pelkkien auktoriteettien vastustamisesta kollektivismiin tunteeeseen, joka on ihmiselle luonnollinen impulssi. Ongelmien alkua ja juuri ei siis ole irrationaalisissa tai valheellisissa auktoriteeteissa (vaikka niissäkin on vikaa), vaan siinä että ihmiset sulkevat liian usein henkilökohtaiset ajatuksensa konformismin tuoman turvallisuuden puolesta. Toisinajattelijan roolin omaksuva Hitchens vastustaa konformismia osallistumalla aktiivisesti ja intohimolla julkiseen keskusteluun.

Traditioon identifioitumisen suhteen Paine poikkeaa Ingersollista ja Hitchensistä siinä, että hän ei rakenna kirjoituksissaan kuvaa itsestään uskontokriittisen historiallisen tradition edustajana. Oman historiallisen merkityksensä hän yhdistää ennen kaikkea Amerikan vallankumoukseen ja sen johtohahmoihin. Tämä käy ilmi parhaiten hänen pamflettien omistuskirjoituksista: RM:n ensimmäisen osan Paine omistaa George Washingtonille ja sen toisen osan vallankumouksen ranskalaiselle sankarille, markiisi de Lafayettelle. AR:n hän omistaa Yhdysvaltain kansalaisille, joiden

³²⁹ Paine 2003, 271.

³³⁰ Ingersoll 2009d, 131.

³³¹ Emt., 60.

hän toivoo (hieman ironisesti) muistavan että: "[---] I have always strenuously supported the Right of every man to his opinion, however different that opinion might be to mine."³³²

Painen retoriseen tyyliin kuuluu olennaisena osana se, että hän esittää argumenttinsa painoarvon perustuvan siihen että ne ovat perusteltavissa maalaisjärjellä (*common sense*). Hän vetoaa jatkuvasti luonnollisen, ilmiselvän ja alkuperäisen ajatuksiin todisteina päättelyn pätevyydestä. Tästä syystä hän myös tietoisesti välttää historiallisiin auktoriteetteihin vetoamista, tai kuten englannin kielessä nykyään tuttavallisemmin sanotaan "name-droppingia."³³³

Ingersoll ja Hitchens poikkeavat Painen lähestymistavasta täysin. Molemmat heistä rakentavat retoriikassaan kaksintaistelun uskonnollisen dogmatismien ja sitä vastustavan tradition välille. Kaikkea mainittuja nimiä olisi turha lähteä mainitsemaan (listat täyttäisivät helposti sivun tai pari), mutta uskonnoton traditio muodostuu molemmilla filosofeista, tieteilijöistä (niin luonnontieteellisessä kuin hengentieteellisessäkin perinteessä), taiteilijoista ja poliittisista merkkihahmoista. Molemmille Amerikan "perustajaisät" (etenkin Jefferson, Madison ja Paine) sekä amerikkalaisen ja englantilaisen ideologisen sekularismin merkkihahmot (esimerkiksi Holyoake) ovat tärkeässä roolissa tässä laajassa vapaa-ajattelun traditiossa.

Lopuksi, Yhdysvallat esiintyy Painen, Ingersollin ja Hitchensin retoriikassa oleellisena konkreettisenä arvona uskonnollisen ja sekulaarin välisessä historiallisessa dialektiikassa. Painelle Amerikan itsenäistyminen tarkoitti universaalin vallankumouksen alkua, ensimmäistä askelta ihmiskunnan paluussa luonnollisiin oikeuksiin perustuvaan poliittiseen järjestelmään sekä uskon yhdestä Jumalasta. Ingersollille ja Hitchensille Yhdysvaltain perustuslaki esiintyy suurena kokeena, jossa valtiollinen valta siirretään maallisilta ja taivaallisilta hallitsijoilta hallituille. Kaikille kolmelle Yhdysvallat edustaa sekulaarin valtion perusmallia, jossa uskonnosta on perustuslaissa tehty ihmisen yksityinen asia.

³³² Paine 2005, vii.

³³³ Lähestymistapa voidaan tulkita valistusajattelun kontekstissa. Esimerkiksi Gadamer korostaa *Wahrheit und Methodessa* valistuksen perustuneen syvään epäluottamukseen perinteisiä auktoriteetteja kohtaan. Ajattelun tuli perustua puhtaaseen päättelyyn, eikä vedota traditioon. (Ks. Gadamer 2013, 283.)

9.3. KÄSITYKSET HISTORIAALLISESTA DIALEKTIKASTA

Painen käsitys uskonnollisten arvojen historiallisesta dialektisesta kehityksestä on täysin erilainen kuin Ingersollin ja Hitchensin. Hän uskoo luonnollisiin oikeuksiin ja luonnolliseen uskontoon perustuvan vallankumouksen, jota Amerikan ja Ranskan vallankumoukset edustavat, johtavan maanpäälliseen paratiisiin. Ajatus perustuu menetetyn puhtauden takaisin saavuttamiselle. Hitchens kritisoi Painea tästä utopistisesta näkemyksestä teoksessaan *Thomas Paine's Rights of Man* (2006):

“There are two notorious problems with this concept of a lost Paradise, or lost innocence. The first is that nobody has ever been able to describe it in a manner that makes it seem remotely attractive [---]. The second is that it is often used to imply an apocalyptic or millennial future: the sudden return or restoration of that lost or stolen ideal state.”³³⁴

Hitchensin mukaan taipumus ideaaliin maailmaan paluusta vetoamiseen oli tyypillistä Painen ajan vallankumouksellisille, mutta hän katsoo tällä taipumuksella olleen pitkäaikainen vahingollinen vaikutus radikaaliin traditioon.

Vaikka Painen vallankumouksellinen idealismi olikin hyvin optimistista (hän uskoi maailmanlaajuisen vallankumouksen tapahtuvan muutamassa vuodessa), on hänen puolustukseksi sanottava, että myös hän piti kiinni sananvapauden periaatteesta ja uskoi uskonnollisen vallankumouksen tapahtuvan vain mikäli se pystyttäisiin turvaamaan. Poliittisen vallankumouksen hän myös toivoi tapahtuvan ilman veren vuodatusta, kuten hänen julkinen kantansa Louis XVI:n teloitusta vastaan Ranskan vallankumouksen aikana osoittaa.

Ingersollin retoriikassa on luettavissa erittäin vahva luottamus siihen, että uskonnon aika alkaa olemaan ohi. Menneisyyden hän esittää pimeänä, taikauskoisena ja väkivaltaisena uskonnon hallitsemana aikana. Filosofiset ja tieteelliset läpimurrot edustavat valon pilkahduksia tuossa synkässä tarinassa. Hän on kuitenkin vakuuttunut, että tiede ja humanismi ovat vihdoinkin ottaneet niskalenkin tietämättömyydestä ja että institutionaalinen uskonto tietää olevansa tarinansa lopussa.

Ingersollin käsitys uskonnollisten ja maallisten arvojen dialektisesta suhteesta perustuu tarinaan, jossa uskonnot ovat voimakeinoin pyrkineet estämään vapaan ajattelun ja tutkimuksen edistystä. Hän uskoo kuitenkin vapaan ajattelun olevan voima, jota mikään auktoriteetti ei pysty kahlitsemaan:

“If you could only imprison a thought, then intellectual tyranny might succeed, If you could only take an argument and put a striped suit of clothes on it—if you could only take a good, splendid, shining fact and lock it up in some dungeon of ignorance, so that its light would never again enter the mind of man, then you might succeed in stopping human progress. Otherwise, no.”³³⁵

Uskonto edustaa Ingersollille, kuten Hitchensillekin, ihmiskunnan yrityksiä selittää maailmankaikkeuden ilmiöitä ilman tieteellisen tutkimuksen välineitä. Demonit, enkelit, ihmeet ja kiroukset oli-

³³⁴ Hitchens 2006, 96.

³³⁵ Ingersoll 2009d, 95.

vat tapoja selittää miten ja miksi asiat tapahtuivat, kuten ne tapahtuivat. Uskonnot ovat itse muuttuneet historian saatossa. Ne ovat omaksuneet joitakin naturalistisia käsityksiä mutta pitäneet kiinni perustavimmista uskoon perustuvista käsityksistä.

Ingersollin mukaan naturalistisen maailmankuvan vakiintuminen ja ihmiskeskeisen universumin ajatuksen murentuminen johtavat väistämättä siihen, että usko jumalien olemassaoloon muuttuu turhaksi ja katoaa.³³⁶ Paine ja Ingersoll ovat valistuksen lapsia perinteisemmässä mielessä Hitchensiin verrattuna, etenkin suhtautumisessaan historiallisen edistyksen ideaan. Heille historia on tarina jossa ihmiskunta edistyy vaiheittain, suunnaten kohti parempaa ja rationaalisempaa tulevaisuutta. Painelle tämä tulevaisuus perustuu paluuseen oikeaan uskontoon, kun Ingersollille se on sekulaarin ja humanistisen uskonnon vallitsema vapaa tila.

Kuten totesin luvussa 8.3., Hitchensille historia ei etene lineaarisesti. Uskonnollinen impulssi ei perustu ainoastaan metafysiisiin käsityksiin Jumalan olemassaolosta, jotka ovat kumottavissa tai korvattavissa paremmilla selityksillä. Vaikka hänellekin uskonnolliset selitykset heijastavat ihmisen muinaishistoriallista tietämättömyyttä (pimeyden ja kuoleman pelkoa), katsoo hän ihmiskunnan olevan yhä kiinni uskonnollisen impulssin tarpeesta. Emme voi hylätä irrationaalisuutta, sillä olemme evolutiivisessa mielessä vasta osittain rationaalisia ajattelijoita. Hän myös epäilee että teologista argumenttia ei voida koskaan kokonaan kumota:

“Science,’ as we call it, or objective and disinterested inquiry as it should be called, has helped contain and domesticate religion and vulgar Creationism but will never succeed in dethroning it. [...] [T]he argument from design still keeps recurring like a jack-in-the-box, even if (or perhaps because) it rests on that combination of tautology and infinite regression.”³³⁷

Vaikka ensimmäisen syyn idea perustuu loputtomaan regressioon (syy-seuraussuhteessa sekin vaatii määritelmällisesti edeltävää syytä), ihmisen tarve viimeisen syyn löytämiselle voittaa loogisen ristiriidan ongelman.

Hitchensin ajattelussa elää fallibilismin henki; hän huomauttaa että skeptisen ajattelijan tulee olla aina valmis hyväksymään, että myös hänen perustavimmat uskomukset voivat olla väärässä.³³⁸ Tästä syystä on myös oikein perustaa uskomuksensa niihin selityksiin, jotka parhaalla tavalla vastaavat ja ennustavat todellisuuden ilmiöitä, kyseisellä hetkellä. Hitchens uskoo kolmesta vapaa-ajattelijasta vakavimmin historiallisen dialektiikan käsitteeseen avoimena konfliktina. Paine ja Ingersoll ovat luottavaisempia kamppailun lopputuloksen suhteen. Hitchens korostaa arvokamppailua todellisena dialektisena taisteluna, jonka lopputulos ei ole ennalta määrätty, ja kehottaa nuorta vastarannankiiskiä varautumaan:

“I should not even attempt to sermonise, yet I do warn you that if you feel capable of going into ‘internal exile’ and living against the stream, you can expect some dark nights of—all right—the soul. [...] To be an exile or outcast on a remote shore—many minds turn away in terror and seek any source of cosines. I can only say that, not only when it is compared to

³³⁶ Ingersoll 2009a, 289; 302.

³³⁷ Hitchens 2005, 66.

³³⁸ Emt., 102.

the ghastliness of Eternal Paternalism, the concept of loneliness and exile and self-sufficiency continually bucks me up.”³³⁹

Kuten Holyoake asian ilmaisi vapaa-ajattelijan määritelmässään, vapaa-ajattelija on häirikkö, eikä hänen päätelmiensä lopputulosta voida ennalta aavistaa.

³³⁹ Emt., 66-67.

10. JOHTOPÄÄTÖKSET

Tutkielmalle asettamani hermeneuttinen tehtävä (perustuen Gadamerin hengentieteiden hermeneuttiseen tehtävään) perustui yhteyden muodostamiseen vapaa-ajattelun traditioon.³⁴⁰ Tämä tarkoittaa käytännössä syventymistä kyseiseen historialliseen retoriseen perinteeseen, sen argumentteihin ja uskomuksiin, ja tämän perinteen tulkitsemista omassa vaikutushistoriallisessa tilanteessani. Ensimmäinen kysymys tutkimusprosessin päättyessä kuuluukin, onnistuiko tämän tradition tavoittaminen?

Thomas Paine, Robert G. Ingersoll ja Christopher Hitchens edustavat tietenkin vain pienen pientä otosta yhdysvaltalaisesta uskontokriittisestä perinteestä, mutta uskoakseni tämä otos argumentteineen tarjoaa varsin paljastavan ja mielenkiintoisen ikkunan kyseiseen traditioon. Ensinnäkin, Paine on ollut hyvin merkittävässä asemassa amerikkalaisessa ja brittiläisessä vapaa-ajattelussa hyvin pian kuolemansa jälkeen aina meidän päiviimme asti. Sekä Ingersoll että Hitchens viittaavat Painen teoksiin ja tekoihin jatkuvasti. Myös Jacoby ja Royle vapaa-ajattelun historian kertojina korostavat Painen vaikutusta populaarin uskontokritiikin pioneerina.

Toiseksi, Ingersoll ja Hitchens ovat siinä mielessä hermeneuttisesti tiedostavia ajattelijoita että he ymmärtävät kuuluvansa historialliseen kielelliseen traditioon itse. Molemmat esittävät lukuisia argumentteja institutionaalista uskontoa ja uskonnollista uskoa vastaan, samalla tuoden esiin näiden argumenttien historiallisen taustan. Nämä historiallisessa kontekstissa syntyneet argumentit muodostavat ne säikeet, jotka pitävät tradition ajatuksen koossa.

Christopher Hitchensin retoriikan tarkasteleminen tuo ilmi myös sen, että hyvin suurella osalla niistä argumenteista, jotka kilpailevat tämänhetkisessä uskontokriittisessä keskustelussa, on takanaan varsin pitkä historia. Uskontoa vastaan esitetty, Hitchensin mielestä vakuuttavin argumentti, sen inhimillisestä alkuperästä on esillä jo Thomas Painen *The Age of Reason*issa. Toisaalta, Tuomas Akvinolaisen mestarillisesti esittämä teleologinen argumentti puolestaan on säilynyt sinnikkäästi uskonnollisen apologian perusargumenttina meidän aikoihimme asti. Uskontokriittisen keskustelun muodostava retorinen kokonaisuus elää historiallisessa kontekstissa, mutta jotkut sen keskeisimmistä argumenteista vaikuttaa kestävän dialektista kamppailua muita paremmin.

Vapaa-ajattelun tradition kannalta oleellisinta on kuitenkin se, että kaikki kolme vapaa-ajattelijaa vastustaa uskonnollisia auktoriteetteja ajattelun ja mielipiteen ilmaisemisen vapautta rajoittavina instituutioina ja keinotekoisia vastakkainasetteluja synnyttävinä yhteiskunnallisina voimina. Tärkeää on myös että jopa aggressiivisimman kritiikkinsä aikana vapaa-ajattelijat pysyvät uskollisina edustamilleen periaatteille, muistuttaen vastustajiensa oikeudesta olla kanssaan eri mieltä.

Uskon että Painella, Ingersollilla sekä Hitchensillä on selvä ja ansaittu asema vapaa-ajattelun traditiossa, ainakin mikäli ymmärrämme käsitteen sen laajassa, filosofisessa merkityksessä (Höyöken määritelmään perustuen). Jokainen näistä toisinajatteliijoista tarttui julkisesti kysymyk-

³⁴⁰ Ks. tutkielma, sivu 4.

seen uskonnon negatiivisesta vaikutuksesta yhteiskuntaan ja yksilöön tietäen, että tehtävään ryhtyminen pakottaisi heidät vastavirtaan siinä kulttuurisessa ympäristössä jossa he elivät. Intellektuaalisen rohkeuden lisäksi jokaisen moraalinen käsitys tukeutui individualismiin ja ehdottomaan vapaan ajattelun puolustamiseen.

Holyoaken sekularismin määritelmän perusteella, joka perustuu sekularismin kolmeen perusperiaatteeseen³⁴¹, kaikki kolme vapaa-ajattelijaa täyttävät myös sekularistin tuntomerkit. Jopa Paine, joka ainoana analysoimistani henkilöistä uskoo Jumalan olemassaoloon, uskoo samalla ihmisen elinolojen parantamiseen materiaalisin keinoin (etenkin Rights of Manissa hän korostaa vapaan kaupankäynnin olevan paras maallisten olojen parantamisen lääke). Myös hänen mukaansa tiedeen harjoittaminen on ihmiselämän ja sivistyksen elinehto ja myös hän uskoo hyvien tekojen itseisarvoon. Mikäli kuitenkin yhdistämme vapaa-ajattelun Casanovan ideologiseen sekularismiin, jossa uskonnon määritelmän lisäksi ehdotetaan uskonnon kuuluvan kokonaisuudessaan menneisyyteen (filosofis-historiallinen näkökulma), tai sen perustuvan irrationaalisuuteen (poliittiset teoriat), Painea ei voida tähän käsitteeseen muutta mutkitta yhdistää.

Hermeneuttisen tehtäväni lisäksi tutkielmallani oli konkreettisempikin tarkoitus. Tarkoituksena oli ensinnäkin analysoida Painen, Ingersollin ja Hitchensin uskonnon sisältöä, merkitystä ja vaikutusta rakentavia argumentteja. On selvää että vaikka vapaa-ajattelijoiden käsityksissä on paljon yhteistä, eroavat ne kuitenkin monessa oleellisessa mielessä myös toisistaan. Painen näkemys vastustaa auktoriteetteja, mutta perustuu kuitenkin jumalahypoteesiin ja näkemykseen siitä, että uskonto on hyvä ja luonnollinen asia. Ingersoll ja Hitchens jättävät kysymyksen korkeamman olennon olemassaolosta auki, mutta Painen tavoin vastustavat uskonnollisten oppien Jumalia ihmisen keksiminä luomuksina ja uskonnollisia instituutioita maallisten tarkoituksperien ajamisen välineinä.

Painen määritelmä valheellisesta uskonnosta on monoliittinen, JP Jakosen termiä käyttäkseni. Valheelliset uskonnot perustuvat materiaaliin tarkoituksperiin, palautuvat ilmestyksellisiin oppeihin ja perustuvat tarkoituksenmukaiseen suunnitelmallisuuteen. Tästä huolimatta, oikean teologian ajatus jakaa uskonnon käsitteen kahtia, tehden dialektisen arvokamppailun uskonnon sisäiseksi ilmiöksi.

Ingersoll palauttaa uskonnon puhtasoppisuuteen, mutta tekee selvän eron institutionaalisen uskonnon ja henkilökohtaisen uskonnollisuuden välille. Hän kritisoi oppia, ei ihmistä. Uskontojen keskiössä olevat jumalhahmot hän yhdistää inhimillisiin impulsseihin, pelkoihin ja toiveisiin. Tämä kulttuurisidonnaisuus selittää myös uskonnollisten suuntausten kirjoa. Vaikka hänen mukaansa uskonto kuuluuikin menneisyyteen, ottaa hän huomioon uskonnollisuuden mukautuneen historian saatossa uusiin teorioihin ja keksintöihin. Uskonto ei siten esiinny historiallisesti täysin paikallaan pysyvänä ilmiönä.

³⁴¹ Ks. tutkielma, sivu 34.

Hitchens on ainoa tutkimistani vapaa-ajattelijosta, joka linkittää uskonnon ihmisen evoluutioon. Hän käyttää uskonnon käsitettä yleiskäsitteenä kaikille dogmaattiseen uskoon perustuville katso-
muksille yhdistäen sen myös totalitarismiin ja rasismiin. Uskonnollinen ajatustapa perustuu irra-
tionaalisuuteen, mutta tämä tekee siitä luonnollista, sillä ihmiset ovat irrationaalisia. Hitchens ot-
taa myös tietoisimmin huomioon uskonnon kollektiivisen ja yksilöllisen ulottuvuuden. Hänen
määritelmänsä on vastakkainen Painen määritelmälle siinä mielessä, että Hitchens katsoo uskon-
nollisuuden kumpuavan ihmisluonnosta, kun Paine näkee valheellisen uskonnon pienen eliitin
keksimänä suurena salajuonena, tietoisesti keksittynä rakenteena.

JP Jakosen artikkelissaan käyttämää terminologiaa soveltaen voidaan sanoa, että jokainen kol-
mesta tarkastelemastani vapaa-ajattelijasta välttää tulkintani mukaan tiukan näkökulma-absolu-
tismien. Jokainen heistä ottaa huomioon (ainakin jollain tavalla) uskonnon kollektiivisen ja yksilöl-
lisen tason huomioiden myös uskonnon kulttuurisen, systeemisen, psykologisen ja behavioralisti-
sen puolen.

Evoluutioperspektiivin soveltaminen Painen ja Ingersollin näkemyksiin uskonnosta on hieman ky-
seenalaista, sillä koko ajatus evoluutiosta ja sen vaikutuksesta maailmankuvien muodostumiseen
kuuluu historiallisesti myöhempään vaiheeseen. Tästä huolimatta, jopa Painen retoriikassa on lu-
ettavissa jonkinlainen alkeellinen käsitys maailmankuvien historiallisesta, jos nyt ei evolutiivisesta
kehittämisestä:

”The circumstances of the world are continually changing, and the opinions of men change
also; and as Government is for the living, and not for the dead, it is the living only that has
any right in it. That which may be thought right and found convenient in one age may be
thought wrong and found inconvenient in another. In such cases, Who is to decide, the living,
or the dead?”³⁴²

Painen ja Ingersollin retoriikka tuntuu välillä vanhentuneelta ja jopa hassulta (mikä lienee tuttu
kokemus historiallisia tekstejä usein lukeville), mutta on muistettava että heidän maailmanku-
vaansa muokanneet uskomukset edustivat varsin erilaista tilannetta ihmiskunnan historiassa. Esi-
merkiksi länsimaisen naturalistisen maailmankuvan mullistaneet Darwinin evoluutioteoria (*Ori-
gin of Species*, 1859) ja Einsteinin suhteellisuusteoria (*Liikkuvien kappaleiden elektrodynamiikasta*,
1905) ja niiden seuraukset eivät olleet kummankaan tavoitettavissa. Ennen suhteellisuusteoriaa
universumin rakenne perustui newtonilaiseen käsitykseen sen muuttumattomuudesta. Evoluutio-
teoria, joka nousi ensimmäistä kertaa yhdysvaltalaiseen tietoisuuteen Ingersollin elinaikana, toi
kokonaan uuden ulottuvuuden keskusteluun ihmisen alkuperästä. Kuten Hitchens varoitti keski-
aikaisia skolastikkoja kritisoivia: “But it is better not to fall into relativism, or what E. P. Thompson
called ‘the enormous condescension of posterity.’”³⁴³ Historialliset henkilöt ovat toimineet par-
haansa mukaan omassa historiallisessa viitekehyksessään.

Hermeneuttisesti ajattelevan tutkijan tehtävänä on ottaa huomioon tutkimuskohteen historialli-
nen konteksti. Jakosen ja Paakkisen mukaan uskonnosta puhuttaessa on otettava huomioon sen

³⁴² Paine 2003, 142.

³⁴³ Hitchens 2007, 79.

historiallinen ja kulttuurinen merkitys, eli se että uskonto on kehittynyt historiallisessa tilanteessa. Sama voitaneen sanoa uskonnottomuutta ja uskonnonvastaisuutta koskien. Tämä on muistettava myös Jakosen perusharha-jaottelua sovellettaessa, sillä se on tarkoitettu tämänhetkisen uskontokriittisen keskustelun kritiikiksi ja siten syntynyt nykyisessä historiallisessa kontekstissa.

Ilse Paakkisen argumentti uusateismia vastaan, jonka mukaan se ei kykene oman positiivisen historian rakentamiseen, ei vaikuttaisi pätevän vapaa-ajattelun traditioon (eikä Paakkinen niin tietenkään väitäkään). Painen fiksaatio ennakkoluulottomaan ja puhtaaseen järkeilyyn estää häntä yrittämästä tällaisen positiivisen historian muotoilemista, mutta Ingersoll ja Hitchens eivät jaa tätä ennakkoluuloa tradition auktoriteettia vastaan. Vapaa-ajattelu, humanismi, uskonnottomuus ja sekularismi esiintyvät nimekkäinä ja rikkaina kulttuurisina traditioina heidän retoriikassaan. Niiden keskiössä olevat argumentit eivät myöskään vaikuta perustuvan vihaan ja aggressioon, kuten uusateismi Paakkisen mukaan perustuu, vaan tahtoon edistää ihmiskunnan elämän edellytyksiä tässä maailmassa. Vapaa-ajattelu ei välttämättä johda yhteen tiettyyn lopputulokseen, mutta ainakin analysoimani vapaa-ajattelijat tahtoivat tuoda esiin omat ehdotuksensa.

Vapaa-ajattelu perustuu tulkintani mukaan filosofiseen asenteeseen, jossa intellektuaalista ja fyysistä vapautta rajoittavia instituutioita vastustetaan periaatteellisesti ja avoimesti. Näin ollen se vastustaa määritelmällisesti kaikkea sellaista fundamentalismia, joka pyrkii ulottamaan vaikutuksensa kollektiivisella tasolla. Traditio korostaa myös henkilökohtaista intellektuaalista rohkeutta ja avoimuutta hyveinä. Ei ole siis ihme, että se on niin usein omaksunut tieteellisen maailmankuvan, muttei määrättyä poliittista ideologiaa.

Laajan vapaa-ajattelun käsitteen ongelmana on se, että se sulkee ulkopuolelleen varsin vähän—vähemmän kuin esimerkiksi sekularismi, mutta sama koskee sellaisia akatemiassa suosittuja käsitteitä kuten valistus, sekularisaatio tai uskonto. Vapaa-ajattelusta tekee määriteltävissä olevan käsitteen kuitenkin se, että se perustuu toimintaan (se edellyttää *fait accompli*). Vapaa-ajattelijan titteli voidaan antaa vain henkilölle, jonka argumentit tavoittavat tradition jossa niitä arvioidaan—jossa niistä puhutaan. Tämä edellyttää niiden saattamista julkisuuteen.

Vapaa-ajattelu, historiallisista henkilöistä ja historiallisesti syntyneinä argumentteina ymmärrettynä kokonaisuutena, tarjoaa mielestäni hedelmällisen polun uskontoa kriittisesti tarkastelevan länsimaisen perinteen ymmärtämiseksi. Tämän tutkielman tarkoituksena on ollut toimia avauksena kyseisen tradition tutkimiseksi yhdysvaltalaisessa kontekstissa.

Tutkija itse on hyvin tietoinen että ko. työllä on saavutettu vasta hyvin pinnallinen käsitys suuresta kokonaisuudesta. Samalla on selvää että vapaa-ajattelu ja sekularismi edustavat suuren, uskontoa kriittisesti tarkastelevan keskustelun yhtä näkökulmaa. Tämä pinnallinen raapaisu on kuitenkin auttanut ymmärtämään syvällisemmin vapaa-ajattelun ja sekularismin käsitteiden merkitystä uskontokriittisessä traditiossa. Olisi mielenkiintoista jatkaa tutkimusta, sillä jo tämä tutkimus nostaa esille lukuisia mahdollisia polkuja joita kulkemalla on mahdollista ymmärtää uskontokritiikkiä sen koko historiallisessa merkityksessään.

Pelkästään Painen elämä ja argumentit itsessään ovat synnyttäneet kiivasta väittelyä hänen kuolemansa jälkeen. Hänen kiistanalainen asemansa Yhdysvaltain yhtenä perustajaisänä tekee hänestä hyvin mielenkiintoisen poliittisen historian tutkimuksen kohteen. Yhdysvaltalaisen vapaa-ajattelun tutkimiseksi olisi myös mielenkiintoista tutkia esimerkiksi naisten merkitystä ja argumentteja uskontokriittisessä keskustelussa (Susan Jacoby on jo tehnyt hyvää työtä keskustelun avaamiseksi teoksessaan *Freethinkers*). Ko. tutkimusasetelmaa olisi myös mahdollista jatkaa laajentamalla tutkimuskohteen muodostavaa retorista kokonaisuutta uusilla argumenteilla.

Aatehistorioitsijalle avautuu myös lukuisia polkuja. Vapaa-ajattelun traditiolla on tunnistettava yhteys valistusajatteluun ja tämän yhteyden tarkastelemiseksi voidaan helposti löytää monta mielenkiintoista kysymystä. Filosofisessa mielessä olisi myös mielenkiintoista tarkastella esimerkiksi yksittäisten argumenttien kehitystä tradition sisällä.

Retorinen lähestymistapa vaikuttaa myös perustellulta, sillä argumentteihin ja niiden historialliseen kontekstiin pureutuminen tarjoaa monipuolisen ja hermeneuttisesti tiedostavan näkökulman siihen diskurssiin, johon vapaa-ajattelijat ovat osallistuneet. Argumentteihin perustuva tutkimus tarjoaa myös selvästi määriteltävän pohjan tutkimusohjelmalle, joka on mahdollista rajata lukuisin eri tavoin. Siinä käytettyjä menetelmiä voidaan hermeneuttisen filosofian ja uuden retoriikan teoreettisista lähtökohdista myös soveltaa siten, että ne määritellään tutkimuksen tavoitteiden perusteella.

Lopuksi, hermeneuttisessa mielessä on tärkeä tuoda esiin tutkielman merkitys siinä historiallisessa jaetussa horisontissa, jota elämme nyt. Tradition käsitteen tuominen mukaan uskontokriittiseen julkiseen keskusteluun voi uskoakseni toimia ohipuhumista vastustavana näkemyksenä. Argumenttien historiallisen ulottuvuuden ymmärtäminen tuo esille sen, että uskonnolla on tarkoitettu eri asioita erilaisissa konteksteissa. Keskustelun kohtaamiseksi olisi ensin pystyttävä muodostamaan käsitys väittelyn keskiössä olevasta kysymyksestä ja kuten tässä tutkimuksessa on tullut ilmi, uskonto ei ole monoliittinen käsite. Vapaa-ajattelun ja uskonnollisen apologian vastakkainasettelu voisi toimia esimerkkinä väittelyasetelmasta, joka on huomattavasti mielenkiintoisempi ja dialektisempi luonteeltaan kuin fundamentalismin ja (uus)ateismin konflikti.

LÄHDELUETTELO

- Applegate, Debby (2006), *The Most Famous Man in America*. New York: Three Leaves Press.
- Casanova, José (2011), "The Secular, Secularizations, Secularisms." Teoksessa: Calhoun, Craig & Juergensmeyer, Mark & VanAntwerpen, Jonathan, *Rethinking Secularism* (54-73). Oxford: Oxford University Press.
- Collins, Anthony (1713), *A Discourse of Free-Thinking, Occasion'd by The Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*. London. Saatavissa <https://archive.org/details/adiscourseoffree00colluoft>, luettu 39.03.2014.
- Buckley, Michael J., s.j. (1987), *At the Origins of Modern Atheism*. Michigan: Yale University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2004), *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Tampere: Vastapaino.
- Gadamer, Hans-Georg (2013), *Truth and Method*. Chennai: Bloomsbury Academic.
- Hitchens, Christopher (2005), *Letters to a Young Contrarian*. New York: Basic Books.
- Hitchens, Christopher (2006), *Thomas Paine's Rights of Man. A Biography*. Lontoo: Atlantic Books.
- Hitchens, Christopher (2007), *God is not Great. How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve.
- Hitchens, Christopher (2009), *IAMA: Christopher Hitchens | reddit's top ten questions*. Youtube. 28.12.2009. <https://www.youtube.com/watch?v=78Jl2iPPUtl>. Katsottu 13.05.2014.
- Hitchens, Christopher (2010), *Hitch-22. A Memoir*. Lontoo: Atlantic Books.
- Hitchens, Christopher (2012), *Mortality*. Lontoo: Atlantic Books.
- Ingersoll, Robert G. (2009a), *The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. I*. New York: Cosimo Classics.
- Ingersoll, Robert G. (2009b), *The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. IV*. New York: Cosimo Classics.
- Ingersoll, Robert G. (2009c), *The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. VIII*. New York: Cosimo Classics.
- Ingersoll, Robert G. (2009d), *The Works of Robert G. Ingersoll, Vol. XI*. New York: Cosimo Classics.
- Israel, Jonathan (2010), *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jacoby, Susan (2004), *Freethinkers. A History of American Secularism*. New York: Owl Books.
- Jacoby, Susan (2013), *The Great Agnostic. Robert Ingersoll and American Freethought*. New Haven: Yale University Press.

Jakonen, JP (2011), Kohti kattavampaa uskontokäsitystä. Tieteessä tapahtuu-lehti (numero 1/2011, vuosikerta 29, sivut 24-28).

López Sáenz, Carmen (2009), "The Ubiquity of Rhetoric and Hermeneutic Philosophy." The European Legacy-lehdessä (numero 4/2009, vuosikerta 14, sivut 427-441).

Olbrechts-Tyteca, Lucie & Perelman, Chaïm (1971), The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Paakkinen, Ilse (2010), Uusateismista puuttuu muu sisältö. Vieraskynä-kirjoitus. Helsingin Sanomat 03.03.2010. Verkossa: <http://www.hs.fi/paakirjoitus/artikkeli/Uusateismista+puuttuu+muu+sis%C3%A4lt%C3%B6/1135253394537>. Luettu 18.05.2014.

Paine, Thomas (2003), Common Sense, Rights of Man, and Other Essential Writings of Thomas Paine. New York: Signet Classics.

Paine, Thomas (2005), The Age of Reason. New York: Cosimo Classics.

Perelman, Chaïm (1996), Retoriikan valtakunta. Tampere: Vastapaino.

Royle, Edward (1980), Radicals, Secularists and Republicans. Popular freethought in Britain, 1866–1915. Manchester: Manchester University Press.

Royle, Edward (1982), English Radicals and Reformers 1760—1848. Brighton: The Harvester Press Limited.

Taylor, Charles (2007), A Secular Age. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Vincent, Bernard (2005), Transatlantic Republican: Thomas Paine and the Age of Revolutions. Amsterdam: Amsterdam Monographs in American Studies.